

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १५ वे] जून १९६३ [अंक ९

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सोळावे
अंक नववा

नवभारत

जून
१९६३

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत— प्रा. वि. म. बेडेकर— प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक





वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

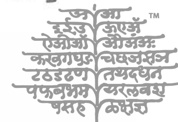
हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४

[मराठी साहित्य महामंडळाने ठरविलेले शुद्धलेखन अनुसरण्याचे ठरविले असून त्याप्रमाणे शुद्धलेखनपद्धति अनुसरली आहे. का. सं.]






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्रा. न. र. फाटक

नारायणरावचा खून की आत्महत्त्या :४:

स्थूल रीत्या बेळगावच्या कै. पां. गो. रानड्यांच्या पुस्तकाची महाराष्ट्रातील प्रतिक्रिया मागच्या लेखातून सादर केली. या काळात रानड्यांनी श्री. सोमणांशी जो पत्रव्यवहार चालविला होता त्यामध्ये नवाकाळमधील लेखांची आपण हजेरी घेणार असल्याची धमकी होती. पुण्याचा रानडेविरोधी व्याख्यानसप्ताह आटोपल्यावर आक्टोबरात रानड्यांची स्वारी पुण्यास आपल्या पुरस्कर्त्या मित्रांसह येऊन पोचली. पुण्याच्या अग्निहोत्र मंदिराचे मालक चालक कै. शंकरराव राजवाडे यांचा परिचय आता पुणेकरात पुसटत चालला असला तरी एकदा त्यांचे त्या शहरी मोठे प्रस्थ होते. यांची भेट प्रथम झाली तेव्हा त्यांचे गीतेवरील तीन अध्यायांचे भाष्य प्रसिद्ध झालेले होते. या भाष्याचे अंतिम तात्पर्य कर्मयोगपर की कर्मसंन्यासपर असा प्रश्न केला असता 'आमच्या विवेचनाला कसलाच पर नाही,' असे त्यांच्याकडून काहीसे तुच्छतेच्या आविर्भावासह उत्तर मिळाले. हे भाष्य लो. टिळकांच्या 'गीतारहस्या' पूर्वी प्रसिद्ध झाल्यामुळे लोकमान्यांच्या ग्रंथाला शह देण्याचा आहिताग्नि राजवाड्यांचा हेतु मुळीच नसेल असे म्हणवत नाही. असाच काहीसा प्रकार कै. चिं. गं. भानूंच्या गीतासंहाराचा होता. राजवाड्यांनी टिळकांना हे पुस्तक दिले होते. टिळकांनी या पुस्तकासंबंधातील एका पृच्छकाजवळ खुलासा केला होता की तूर्त तीनच अध्यायांचे भाष्य पुढे आलेले आहे. १८ अध्यायांचे भाष्य पुरे झाल्यावर त्याच्या योग्यतेचा विचार करता येईल. राजवाड्यांच्या भाष्याची तिसऱ्या अध्यायापुढे मजल गेली नाही. अर्थात् टिळकांना आपले मत देण्याचा प्रसंगच आला नाही. ज्या पद्धतीने हे भाष्य लिहिले गेले आहे तिकडे नजर फेकल्यास १८ अध्यायांच्या भाष्याचे किती खंड छापले गेले असते याचा अंदाज करणे कठीण आहे. गीताभाष्यलेखनाच्या काळात राजवाड्यांचा पेहराव टिळक छापाचा म्हणजे अंगरखा, पगडी, पुणेरी जोडा, अशा तऱ्हेचा होता. अग्निहोत्री बनल्यावर त्यात फरक पडला. अग्निहोत्र हे 'येन केन प्रकारेण' या कोटीतले समजावे लागते. सडकून ग्रंथावलोकन व तसेच सडकून स्वैर वक्तृत्व हे त्यांचे दोन गुण त्यांच्या महाराष्ट्रीय चहात्यांमध्ये प्रसिद्ध होते, पण त्यांच्या वक्तृत्वाच्या अस्खलित प्रवाही स्वरूपात सुसंगतपणा नव्हता हे देखील ध्यानात ठेवले पाहिजे. १८९१ नंतर पुण्याला सेवानिवृत्तीचा काळ काढताना प्रो. जिनसीवाले नावाचे जे एक विद्वान् टिळकांच्या साहचर्याने केव्हा केव्हा सार्वजनिक कार्याच्या वातावरणात चमकू लागले त्यांच्या वक्तृत्वाची तऱ्हा आहिताग्नींच्या वक्तृत्वात होती. आगरकरांनी जिनसीवाल्यांची ते पुण्यातील मानसिक फेफऱ्याचे प्रतिनिधि, या अर्थाच्या शब्दांनी त्यांच्या वक्तृत्वाला अनुलक्षून संभावना केल्याचे आगरकरवाङ्मयाच्या अभ्यासकांना सांगायला नको. सुसंबद्धता सोडली तर विविधता आणि विपुलता ही जशी जिनसीवाल्यांच्या वक्तृत्वात तशीच राजवाड्यांच्या वक्तृत्वात होती. याचा अनुभव राजवाड्यांचे नासदीय सूक्तभाष्यासारखे बृहत् ग्रंथ जिज्ञासूला सहज पटवितील. त्यातील काम शब्दाचे राजवाड्यांचे भाष्य म्हणजे साऱ्या कामशास्त्राचा आढावा आहे. राजवाडे हे सर्व तंत्र स्वतंत्र या वृत्तीचे म्हणून पुण्याच्या सामान्य सार्वजनिक जीवनात मिसळू शकले नाहीत. त्यांचा अड्डा आखाडा निराळाच होता. द्रव्यार्जनार्थ त्यांचा वर्षातून काही काळ वेगवेगळ्या शहरी जाऊन तेथे मुक्काम ठोकून व्याख्याने देण्यात खर्ची पडे. पुण्यास त्यांचे शारदीय ज्ञानसत्र दसऱ्याच्या सुमारास नियमाने चाले. त्याला १९४५ साली रानड्यांच्या पुस्तकाचा पुरस्कार हा विषय अनायासे लाभला. बऱ्याचशा वक्त्यांची सोय रानड्यांनी लावली त्यामुळे वक्त्यासंबंधांतली राजवाड्यांची विवंचना कमी झाली. तथापि वक्त्यांचे नियंत्रण राजवाड्यांनी आपल्या हाती राखून ठेवले होते. त्या नियंत्रणाच्या अरेरावीचे प्रकार चालू हकीकतीत पुढे दिसून येतील.





अग्निहोत्र मंदिरातील शारदीय ज्ञानसत्र दसरा (१६ आक्टोबर) ते दत्तजयंतीपर्यंत (१९ डिसेंबर) चालणार असल्याचा मजकूर निमंत्रण पत्राच्याद्वारे झळकला. ज्ञानसत्राचा विषय "पेशवाईचा मध्यकाल, थोरल्या बाजीरावाच्या निधनापासून धाकट्या बाजीरावाच्या अधिरोहणापर्यंत (इ. स. १७४० ते १८००) आणि नाना फडणविसाची कारकीर्द" हा निश्चित करण्यात येऊन रानड्यांचे पुस्तक हा पूर्वपक्ष मानला गेला. निमंत्रणपत्रासोबत जी बारा पानांची पुस्तिका निमंत्रितांना पाठविली जात होती तिच्यात रानडयांच्या पुस्तकातील ४३ प्रकरणांच्या सारांशाचे ४३ परिच्छेद दिलेले होते. त्या साऱ्यांचा रोख राघोबालेरीज इतर पेशव्यां'च्या व नाना फडणविसाच्या अपरिमित निंदेचा असेल हे न सांगताही समजण्याजोगे आहे. नाना फडणविस हा तर रानडयांच्या पुस्तकातील खलनायकच होता. रानडयांची ३७।३८ प्रकरणे नानांच्या चरित्राचा आणि कामगिरीचा विपर्यास करण्यात गेलेली आहेत. त्या विपर्यासाचे प्रतिबिंब सदर पुस्तिकेच्या परिच्छेदातून पडलेले होते. ११ व्या आणि १२ व्या पानावर 'ग्रंथावरून सुचणारे काही अवांतर मुद्दे' या मथळ्याखाली रानडयांच्या ग्रंथाचे ऐतिहासिक महत्त्व. इतिहास म्हणजे काय ? वगैरे ... वीर आणि मुत्सद्दी greater the villain greater the statesman या न्यायाने जगातील मुत्सद्यात नाना फडणविसाचे स्थान इत्यादि अवांतर मुद्दे होते. नारायणराव पेशव्याने आत्महत्याच केली हा रानडयांचा सिद्धान्त स्वीकारून "आत्महत्येची मानसशास्त्र दृष्ट्या तात्त्विक मीमांसा." सत्पुरुषांचा देहत्याग ही आध्यात्मिक आत्महत्या, वीर स्त्रीचे वा वीर पुरुषाचे आत्मार्पण ही आधिदैविक आत्महत्या. शारीरिक दुःखाने किंवा मानसिक उद्वेगाने घडणारी आत्महत्या ही आधिभौतिक- शुद्ध आत्महत्या. डॉ. स्टेकेल्च्या आधुनिक मनोविश्लेषण (Psycho-analysis) शास्त्रान्वये अशा आत्महत्येची उपपत्ति; हा मजकूर मुळाप्रमाणे उदाहरणे गाळून संक्षेपाने दिलेला आहे. हा खाशांचा - राजवाडयांचा, याचा बोध कठीण नाही.

निमंत्रण पत्रे व पुस्तिका यातील मजकुराचा डौल एखाद्या विद्यापीठाच्या कार्यक्रमाला शोभण्यासारखा होता. सत्राचे पाच कार्यकारी व पाच कार्यवाह एकूण दहा व्यवस्थापक होते. त्यातले काही राजवाड्यांच्या भक्तीचे तर काही उघड उघड भाडोत्री होते. दसऱ्याच्या दिवशी सत्राचे मंगलाचरण पुण्यातील व पुण्याबाहेरील नामांकित विद्वानांच्या यथेच्छ नालस्तीने राजवाड्यांनी सिद्धीस नेले. 'गायकवाड वाड्यात टिळकांच्या हयातीमध्ये टिळकांपुरती थोडीफार विद्वत्ता नांदत होती. आता तेथे लांब कानाच्या जनावरांची गर्दी आहे. आपण त्या वाड्याच्या रस्त्याने जाणेदेखील सोडलेले आहे' या आशयाची वाक्ये सुरवातीसच उच्चारून मग न. चिं. केळकर, ज. स. करंदीकर प्रभृतींची नावनिशीवार त्यांनी हजेरी घेतली. नवाकाळमधील टीकालेखकाकडे निमंत्रण पत्र आले, त्याच्या उत्तरात 'अग्निहोत्रमंदिर हे स्थान गोमूत्रगोमय यांच्या संशोधनाचे आहे. मराठेशाहीच्या इतिहासाशी त्यांचा संबंध नाही, म्हणून भा. इ. सं. मंडळाच्या जागी हे इतिहासाचे ज्ञानसत्र न्यावे' अशा अर्थाच्या कल्पना व सूचना होत्या. राजवाड्यांनी पुणेकरांच्या नावाने आपल्या वक्तृत्वाचा ताशा वाजवून मग मुंबईकडे आपला मोर्चा वळविला. पहिल्या दिवसाचे कार्य अशा रीतीने उरकले. राजवाडे विद्वान् असतील, वक्ते असतील, पण जमलेल्या श्रोतृसमुहातील बहुतेकांचे मन त्या दिवसाच्या त्यांच्या वक्तृत्वाने दुखावले. नंतरची व्याख्याने रानडयांच्या बेळगावकर सोमल्यांनी दिली. त्यांनी रानडयांची री ओढून पुणेकर श्रोत्यांच्या उद्वेगात भर टाकली. पहिले १०-११ दिवस श्रोत्यांच्या दृष्टीने अशी क्षोभकारक एकतर्फी वाचाळता सुरू होती. नंतर पारडे फिरले. धावडशीकर भागवतांपैकी एका शाळामास्तराचे व्याख्यान (ता. २८ रोजी) राजवाडयांनी मुद्दाम ठेवले होते. त्याच्या एका इतिहासविषयक चोपडयात पेशवे व नाना या विषयी निंदा असल्याने राजवाडयांना तो आपल्या हातचा हुकमी पत्ता वाटत होता. पण व्याख्यानात राघोबाविरुद्ध गर्जून त्याने राजवाडयांना सपशेल तोंडघशी पाडले. "राघोबाची नालायकी त्याचा बेवकूबपणा, त्याची फुटीरवृत्ती, त्याचा घरबुडवेपणा इत्यादि त्याच्या वैगुण्याचा व नामर्दपणाचा... पाढा" सदर व्याख्यात्याने वाचला. या प्रकाराने तिकडे राजवाडयांच्या तळपायाची आग मस्तकास पोचली तर इकडे श्रोत्यांवर त्याचा अनुकूल परिणाम होऊन त्यांना





हायसे वाटले, इतके की, श्रोत्यांपैकी एकाने घाई घाईने हार आणून व्याख्यात्याच्या गळयात घातला व मोठ्याने म्हटले की, " आजवर आम्ही तोंड दाबून बुक्क्यांचा मार सोसला, बेळगावी बरळ ऐकली. आम्ही गुदमरून गेलो होतो. आज या कोंडमाऱ्यातून सुटलो." या उद्गारांना श्रोत्यांनी मनःपूर्वक संमति दर्शविली. कोपलेले आहिताग्नि चित्तशांत्यर्थ दुसऱ्या दिवशी व्याख्यानाच्या वेळी व्यासपीठावर सरसावले आणि त्यांनी भागवताच्या चोपडयातील फडणविसांच्या नालस्तीचा मजकूर वाचून दाखविला व म्हटले की हा लेख तुम्हास माहीत असता तर तुम्ही त्यांचा हार घालून सत्कार केला नसता खास. भागवतांना सोडून आहिताग्नींनी भिडे नावाच्या आणखी एका वकील वक्त्यावर आग पाखडली. भिडे आपले अशा राजवाड्यांच्या विश्वासाची भिड्यांनी आपल्या व्याख्यानाने राखरांगोळी करून सोडली होती. राजवाडे आपल्या खात्रीच्या काही वक्त्यांना व्याख्यानाचा विषय पढवीत असत, हे या प्रसंगी राजवाड्यांच्या तोंडूनच उघड झाले. "मी सांगितलेला मुद्दा डावलून दुसऱ्याच मुद्याचे भिड्यांनी विवेचन केले" असे जाहीर करून आहिताग्नींनी "हे फौजदारीच वकील आहेत, त्यांना दिवाणी व्यवहार काय कळावयाचा आहे?" वगैरे अर्थाच्या उद्गारांनी भिड्यांची बोळवण केली.

पुण्यास त्या दिवसात श्री. डी. बी. बर्वे या नावाचे एक गृहस्थ राहत होते. व्यापार-व्यवहारात त्यांना गोडी असल्यामुळे ते मुंबईच्या पुहूमल (सिंधी व्यापारी) यांच्या दुकानात काम करू लागले, त्यानंतरची बरीच वर्षे त्यांनी लखनौच्या पदार्थसंग्रहालयाच्या देखरेखीत घालविली. ते राजवाड्यांचे चहाते व परिचित असूनही राजवाड्यांचा रानडे-पुरस्काराचा उपक्रम त्यांना आवडला नाही, किंबहुना त्यांना चीड येऊन त्यांनी आपल्या व्याख्यानाकरिता चार दिवस मागून घेतले. राजवाड्यांनी जाहीरच केले होते की आपले व्यासपीठ सर्वांसाठी उघड आहे. रानड्यांच्या पुस्तकाचे खंडन–मंडन अशा दोन्ही उलट सुलट प्रकारांना तेथे मोकळीक आहे. श्री. बर्वे हे इतिहासाचे अभ्यासी नसून आपल्याविषयी श्रद्धा बाळगणारे आहेत, तेव्हा त्यांची व्याख्याने आपल्याला बाधणार नाहीत; अशी राजवाड्यांची समजूत असावी. बर्व्यांना त्यांनी ता. ३०-१०-४५ पासून ता. २-११-४५ पर्यंत चार दिवस व्याख्यानाकरिता देऊ केले. ज्ञानसत्राच्या कार्यवाहात राजवाड्यांविषयी विरोध उद्भवला होता, असे मानण्याला जागा आहे. पुण्यात रानड्यांच्या विरोधाला वक्ते लाभावे ही त्यांची आकांक्षा सफळ होण्याचा मार्ग दिसेना म्हणून अनपेक्षित रीत्या भागवत-भिड्यांनी उत्पन्न केलेले वातावरण अधिक तापवावे हा बर्व्यांना पुढे करण्यात त्यातल्या एक-दोघांचा हेतु असावा, हे सिद्ध करता येईल. बर्वे सार्वजनिक वक्तृत्वाला पारखे नव्हते. त्यांना वक्तृत्वाचे शिष्टाचार माहीत असल्याने त्यांनी राजवाडयांचा प्रथम थोडा गुणानुवाद केला व असाही श्रोत्यांना इशारा दिला की; अधिकाधिक सहवासाने त्यांचे दारुण दोषही अनुभवास आले. रानडयांवर टीका करावयाची म्हणून त्यांचीही माफी अगाऊच मागून ठेवली. नंतर शिष्टाचाराचा पडदा बाजूस ढकलून त्यांनी राजवाडे खाजगी संवादात व जाहीर व्याख्यानात टिळक, गांधी, सावरकर इत्यादिकांबद्दल किती बेफाम टीका करतात याची उदाहरणे श्रोत्यांपुढे ठेवली. राजवाडयांच्या तोंडावर, त्यांच्या घरात आणि त्यांच्या बायकामुलांदेखत टीका करणारा त्या दिवसापर्यंत कोणी भेटला नव्हता. "राजवाडयांचा अहंभाव, दुसऱ्याला तुच्छ लेखून टाकून बोलण्याची पद्धत, विद्वत्तेचा विवादाकडे दुरुपयोग, अग्निहोत्राचा दंभ, इत्यादि गुणांचे यथार्थ वर्णन (बर्व्यांनी) केले. श्रोत्यांना ही हजीरी कोणीतरी एकदा घ्यावयास हवीच होती. ह्या कारणाने त्यांचे वारंवार प्रोत्साहन चालू होते. पण क्षणाक्षणाने दुसऱ्यास घडे शिकविणाऱ्या अहं (विशेषा) च्या काळजाचे पाणी होऊन तोंड खाली खाली जाऊ लागले होते. पंधराच मिनिटात राजवाड्यांचे डंकर्क झाले. ...... शालजोडी जाग्यावरच टाकून आचार्य पळाले."

राजवाड्यांच्या प्रकृतीला हा प्रसंग झोंबणारा होता. यामुळे त्यांनी दुसऱ्या दिवशी बर्व्यांऐवजी आपण आपल्या वक्तृत्वाने बर्व्यांचे वाभाडे काढण्याचे व बर्व्यांची व्याख्याने बंद करण्याचे ठरविले. व्याख्यानाच्या पुस्तिकेत व्याख्यानाची सूत्रे कार्यवाह आणि कार्यकारी या दहांच्या हाती असल्याचे जाहीर करून बर्व्यांची हकालपट्टी करण्याचा बेत त्या दहा सूत्रधारांना




धाब्यावर बसवून स्वतःच ठरवून टाकला. यावेळीच नव्हे तर यापूर्वीदेखील राजवाडे आपल्या लहरीप्रमाणे व्याख्याते आणि व्याख्यानाचे विषय यामध्ये फेरबदल अंमलात आणून सूत्रधारांची योजना केवळ दिखाऊ असल्याचे श्रोत्यांस पटवीत आले होते. आता तो दिखाऊपणा जास्त स्पष्ट झाला. बर्व्यांची व्याख्याने बंद केल्याची माहितीची पाटी त्यांनी दारापुढे ठेवली. पुण्याचे कै. बाळूकाका कानिटकर हे आजसुद्धा अनेकांच्या स्मरणात असतील. त्यांनी आपल्या प्रातःकालीन नगर-भ्रमणात ही पाटी पाहून तिची बातमी बर्व्यांकडे पोचविली. बर्वे सायंकाळी आले आणि व्यासपीठावर जाऊन बसले. अग्निहोत्र मंदिराचे अंगण हे व्याख्यानाचे स्थान, त्याच्या दोन्ही बाजूस असलेल्या भिंतींना दोन कोनाडे ठेवलेले असून त्यात दोन गजरांची घड्याळे ठेवलेली असत. एकाचा गजर व्याख्यानाच्या आरंभी व्हावयाचा, दुसऱ्याचा गजर व्याख्यानसमाप्तीसाठी व्हावयाचा. अशी ज्ञानसत्राची व्यवस्था होती. राजवाडे पहिला गजर होण्याच्या सुमारास व्यासपीठाशी आले व बर्व्यांना धमकावणीने उठवून लावण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. कसल्याही धमकावणीला भीक घालावयाची नाही अशा तयारीने बर्वे आलेले होते. ते कमावलेल्या शरीराचे तालीमबाज असल्यामुळे त्यांच्याशी धक्काबुक्की करण्याची सोय नव्हती. त्यांनी राजवाड्यांच्या गर्जनेची दाद घेतली नाही. तेव्हा राजवाड्यांनी श्रोत्यांना पळवून लावण्याकरिता दिवे मालविले. बर्व्यांनी उलट श्रोत्यांनी जागा सोडू नये, उजेडाची सोय होत आहे, मी माझे व्याख्यान शेवटास नेणार आहे, राजवाड्यांनी वाटल्यास पोलीस बोलवावे असे पहाडी आवाजाने श्रोत्यांना सांगितले. इतक्यात श्रोत्यांनी दिवे लावले, राजवाड्यांनी ते पुनः विझविले. आरडा ओरड केली; अंगणात कल्लोळ उडाला. अर्ध्या तासाने ही गडबड थांबून बर्व्यांचे व्याख्यान निर्विघ्न सिद्धीस गेले. व्याख्यान संपविताना बर्वे म्हणाले की, राजवाडे भोळे आहेत. कोणातरी उपद्व्याप्याच्या आहारी जाऊन त्यांनी ज्ञानसत्राला विकृत रूप दिलेले दिसते. ' मला चार व्याख्याने द्यावयाची आहेत ती संपल्यावर राजवाड्यांना सारे मैदान मोकळे आहे. मग त्यांनी वाटेल तेवढी व्याख्याने देत रहावे ' असे व्याख्यानाच्या सुरवातीसच त्यांनी सांगून टाकले होते.

बर्व्यांचा चार व्याख्यानाबद्दलचा पुकारा व निश्चय हा राजवाड्यांसमोर एक मोठाच पेच होता. त्यांतून, सुटण्यासाठी त्यांनी ज्ञानसत्र थांबविण्याचा उपाय काढला. व तशा मजकुराचा फळा दाराबाहेर उभा केला, ज्ञानसत्राचे हे गण्डांतर टळावे म्हणून त्यांनी फलकावरील मजकुरात ज्यांना हा ज्ञानव्यापार चालू राहावा असे वाटत असेल त्यांनी राजवाड्यांना भेटून सल्ला द्याव्या अशी पुस्ती जोडली होती. नवी व्यवस्थापक मंडळी नेमण्याची व त्यांच्या सल्लामसलतीने व्याख्यानमाला गुंफण्याची हमी त्या फलकावर होती. बर्व्यांना राजवड्यांच्या प्रस्तुत संकेताची चाहुल अगाऊ लावली नसल्याने ते संध्याकाळी व्याख्यानाच्या जागी गेले व तो फलक त्यांच्या पाहाण्यात आला. बर्वे असल्या प्रकाराने दबणारे किंवा भांबावणारे गृहस्थ नव्हते, ते तत्काळ घरात शिरून राजवाड्यांना भेटले. ' तुम्ही जशी वाटेल तशी नवी व्यवस्था करा, माझी उरलेली व्याख्याने येथे झालीच पाहिजेत. नाही तर तुमची कोणतीही व्याख्याने मी होऊ देणार नाही, ' असा आहिताग्नींना दम देऊन ते बाहेर पडले. नंतर जेव्हा सत्र सुरू झाले तेव्हा बर्व्यांनी आपली चार व्याख्यानाची प्रतिज्ञा शेवटास नेली.

भागवत, भिडे, बर्वे यांच्यापूर्वी रानड्यांतर्फे ज्यांची व्याख्याने झाली, त्यात रानड्यांच्या ग्रंथाचे प्रस्तावना लेखक नगरकर व बेळगावचे सुंठणकर बंधु यांचा उल्लेख करायला पाहिजे. बडोद्याचे श्री. वाकसकर रानड्यांच्या गोटात होते, परंतु त्यांचे व्याख्यान झाले नसावे. ज्यांना इतिहासाची आणि इतिहास-संशोधनाची ओळख होती असे श्री. वाकसकर हे एकच गृहस्थ तेथे होते. पुण्याच्या स्थायिक इतिहासज्ञांनी व संशोधकांनी या ज्ञानसत्रावर बहिष्कार टाकल्याने त्यांच्यापैकी कोणीही येथे उपस्थित राहात नव्हता. सत्राचा पुनः आरंभ करण्यात आल्यावर रानड्यांच्या प्रतिपक्षाला राजवाड्यांनी एक आठवडा देऊ केला. अध्यक्ष नाही. उपवक्ता नाही, असे जाहीर करूनही प्रत्येक प्रतिकूल व्याख्यानावर यद्वातद्वा स्वरूपाचा बोळा फिरविण्याचा जो हक्क राजवाडे गाजवीत होते, तो त्यांनी आता सोडला, तथापि रानड्यांविरुद्ध बोलायला पुण्यातून कोणी पुढे येईना म्हणून नवाकाळमधील टीकाकाराला मुंबईहून





व्याख्याते आणण्याविषयी एका कार्यवाहाचे पत्र आले. तेव्हा त्याने पुण्यास फेरी मारून भा. इ. संशोधक मंडळातील दोन आणि केसरी कचेरीतील एक असे तीन वक्ते उभे केले. बाकीची चार व्याख्याने त्याने एकट्यानेच दिली. त्याच्या व्याख्यानाला श्री. दत्तो वामन पोतदार उपस्थित असत. ही व्याख्याने नोव्हेंबर अखेर व डिसेंबरच्या प्रारंभी झाली. त्यापूर्वीचे ८–१० दिवस अग्निहोत्र मंदिर मंगलकार्यात गुंतविले होते. प्रतिपक्षाचे चौथे व्याख्यान सुरू झाल्यावर व्याख्यात्याच्या तोंडून विनोद बाहेर पडला आणि लोकात हशा पिकला. सदर व्याख्यात्याने राघोबाचे चरित्र सांगताना काही निंदाव्यंजक शब्द वापरले होते. दुसऱ्या दिवशी तो व्यासपीठावर उभा राहिला त्यावेळी दोन्ही बाजूस सूचनांचे दोन फलक असल्याचे त्याने पाहिले. त्यावर वक्त्याने विनोद करूं नये, श्रोत्यांनी हसू नये, राघोबासारख्या थोर व्यक्तींचा निर्देश निंदाव्यंजक विशेषणे न जोडता करावा, अशा तऱ्हेच्या सूचना लिहिलेल्या होत्या. दूरच्या श्रोत्यांना कदाचित् त्या सूचना वाचता येणार नाहीत अशी कल्पना करून वक्त्याने ह्या खडया आवाजात वाचून दाखविल्या. श्रोत्यांच्या विनोदप्रियतेचे त्या सूचनांनी पोषण केले. वक्त्याने विनोदप्रसंगी क्षणभर थांबून भंगाबद्दल दिलगिरी दाखवावी आणि श्रोत्यांनी हसून नियमभंगाचे पाप करू नये असे म्हणावे. वक्त्याचा विनोद आणि श्रोत्यांचा हशा असे प्रकार चारी दिवस चालू राहिले. ही व्याख्याने संपल्यावर रानडे ज्या दिवशी उत्तर देण्याला उभे राहिले, त्या दिवशी त्यांनी पुष्कळशी पुस्तके आणली होती. त्यांनी जो इसम तोतया म्हणून पुण्यात ठार केला तो तोतया नसून सदाशिवराव भाऊच होता, असे सिद्ध करण्याचा आव आणून पुस्तके उघडण्यामिटण्यात वेळ घालविला तोच श्रोत्यांमधून तीन इसम व्यासपीठाकडे धावत जाताना लोकांनी पाहिले. त्यांच्या अंगावर खादीचा शुभ्र पोषाख होता. त्यातल्या एकाने रानडयांच्या गळयावर हात ठेवून रानडयांच्या तोंडावर तीन चार तडाखे दिले. त्याच्या सोबत्यांनी रानडयांच्या मागल्या बाजूने बगलेत हात अडकवून त्यांना व्यासपीठाखाली ओढले व एखाद्या मेलेल्या जनावराप्रमाणे दरवाजाकडे फरफर ओढीत नेले. ओढताना धक्केबुक्के चालूच होते. रस्त्यावरील दरवाजापासून अंगणापर्यंतचा अग्निहोत्र मंदिराचा भाग बोळासारखा असून तेथे उजेड नव्हता. तेथे रानडयांना नेऊन जोडयाची माळ, शेण वगैरे वस्तूंनी रानडयांची त्या तिघांनी अधिक विटंबना केली, असे लोक बोलत होते. रानडयांवरील हल्ल्याने श्रोत्यांची पळापळ व आरडाओरड सुरु झाली. रानडयांना वाचविण्याकरिता राजवाडयांच्या कुटुंबांतील कोणी एक तरुण मोठ्या आवेशाने काठी फिरवीत सभास्थानी रानडयांच्या बचावाकरिता घुसला, परंतु त्याच्या डोक्यात् कुणाच्यातरी काठीचा फटका बसून तो रक्तबंबाळ स्थितीत खाली बेशुद्ध पडला. दहा पंधरा मिनिटांच्या आत अग्निहोत्रमंदिरात श्रोत्यांपैकी एकजणही उरला नाहीं. येथे पोलीसच्या कारभारातील शिस्तीचा एक मासला नमूद करण्याजोगा आहे. अग्निहोत्रमंदिरात जो तरुण बेशुद्ध पडला, त्याच्याकरिता पेरूच्या गेटावरील पोलिसांकडे ज्यांनी तक्रार पोचविली, त्यांना पोलीसातर्फे सांगण्यात आले की लकडीपुलाच्या पोलीसांच्या अधिकार क्षेत्रात अग्निहोत्रमंदिराचा भाग असल्याने तिकडे तक्रारीनी जावे. पेरूगेट तेथून लकडीपूल व त्या चौकीतल्या पोलीसाचे येणे, या प्रकारात बराच काळ लोटला आणि पोलीस येण्यापूर्वीच त्या जखमी तरुणाची ससून इस्पितळात रवानगी झाली होती. या धामधुमीनंतर ज्ञानसत्र पुनः ठरल्या तारखेपर्यंत पेटते राहिले नाही. [बऱ्यांच्या व्याख्यानापर्यंतचा व अवतरण चिन्हातील मजकूर एका कार्यवाहाच्या तत्कालीन टिपणातून घेतलेला आहे. त्या पुढील बराच मजकूर स्वानुभवाचा व शेवटचा प्रसंग तेव्हा उपस्थित असलेल्यांच्या माहितीचा आहे.]

नोव्हेंबर महिन्याच्या १९ तारखेला श्री. सोमणांनी पुण्यास एक मेजवानी दिली. मेजवानीला रानड्यांचे विरोधी लोक तेवढे उपस्थित राहावे, असा मूळ उद्देश होता पण त्यातल्या बऱ्याच जणांचे श्री. वाकसकर हे परिचित होते म्हणून त्यांना बोलावण्याची कल्पना निघाली व सोमण त्यांना बोलावण्यास गेले असता त्यांच्यापाशी रानडे होते, यामुळे त्यांनाही निमंत्रण देण्यात आले. रानड्यांनी रुकार दिला व भोजनास आले. रानड्यांच्या पंक्तीला जेवायला बसणे आपल्याला शोभत नाही, अशी दोन तीन भोजनभाऊंनी सोमणांच्या मागे कटकट सुरू केली; परंतु त्यांनी भोजन टाळले



अनुक्रमणिका



नाही. भोजनोत्तर सर्वांचा फोटो काढण्यात आला. तेथही रानडे उपस्थित राहिले. फोटोच्या वेळी बेलबागेतील नाना फडणविसांची मोठी तसबीर मंडळींच्या मध्यभागी ठेवलेली होती. नानांचे दर्शन अमंगळ समजून स्नान करावे, असे आपल्या पुस्तकात लिहिणाराने नानांच्या फोटोजवळ उघड्या डोळयांनी उभे राहावे, याची बाकीच्या सर्वांना मौज वाटली. या मौजेच्या भावनेत नानांच्या तसबिरीचे त्यांच्या हातून नुकसान तर होणार नाहीना अशा काळजीचाही अंश होता. सुदैवाने तसे काही घडले नाही. यावेळी नानांच्या अभिमान्यांचा उत्साह रानड्यांनी देखील दाखविला. या प्रसंगाने वस्तुतः कोणाच्याही पोटात दुखण्याचे कारण नव्हते; परंतु केळकर, पोतदार वगैरे विषयी 'आकरणाविष्कृत-वैरदारुणाः' वृत्तीच्या एका मासिक चालकाने या प्रसंगावर एक टवाळीचा मनसोक्त लेख लिहिला व त्याबरोबर तो फोटोही छापला. लेखात व्यक्तिविषयक निंदा तर होतीच, पण त्यांत वर्णिलेला काही तपशील साफ खोटा होता. त्या लेखाकडे कोणी मुद्दाम लक्ष दिल्याचे निदर्शनास आले नाही. रानड्यांच्या अग्निहोत्र मंदिरातील विटंबनेची बातमी चार दोन ओळीत एक दोन वृत्तपत्रातून आली होती. बर्व्यांमुळे ज्ञानसत्र थांबल्याची खबर पुण्यातील बऱ्याच वृत्तपत्रांनी प्रसिद्ध केली होती.

हे प्रकरण प्रथम काही महिने पुरस्काराच्या व नंतर विरोधाच्या स्वरुपात सुमारे सव्वा वर्ष चालले होते. त्याची फलश्रुति म्हणजे वेळास येथे नाना फडणविसांच्या अर्धपुतळयाची उभारणी ही मागे वाचकांच्या नजरेवर घातलेली आहे. रानडयांच्या मनात नसताही त्यांनी स्मारकासंबंधात उपकारच केला, असे म्हटले पाहिजे. रानडे नंतर तीन वर्षांनी वारले, परंतु त्यांनी बेळगावास राघोबाच्या अभिमानाचे कुंड द्रव्यद्वारे जळते ठेवले आहे. त्यांच्या हयातीच्या काळात त्यांच्या चाहत्यांपैकी एकाने इतिहासाचा अभ्यास नसून देखील सदाशिवरावभाऊंचे चरित्र लिहून काढले. इष्ट-मित्रांना गाठून त्यांच्याकडे किंवा त्यांच्यामार्फत सदर चरित्राचे लेखक ते पुस्तक खपवीत होते. दुसऱ्याने तोतयावर पुस्तक लिहिले. त्रिंबकचा किल्लेदार कुळकर्णी यांचे लहानसे चरित्र रानडयांच्या तंत्रातून बाहेर आले. उलटपक्षी कै. के. वा. जोशी, पंपर्वाले यांनी वेळास येथील नाना फडणविसांच्या उत्सवाची पन्नाशी 'मंत्र्युत्तम नाना फडणीस' नांवाच्या पुस्तकाने साजरी केली. रानडयांच्या मूळ पुस्तकाचा प्रचार मागे पडल्यावर झालेली कागदी घडामोड सांगून झाली, पण रानडयांच्या पुस्तकाचा उदो उदो अनुभवास का यावा या प्रश्नाची चर्चा जास्त महत्त्वाची आहे.





डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

अद्वैत वेदान्त* (उत्तरार्ध)

आत्मा

आत्म्याची चर्चा करताना अद्वैतवादाने ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय अशी त्रिपुटी मानली आहे. पण ती मानायची काही जरूरी नाही. 'मी त्याला जाणतो' 'मी त्याचे स्मरण करतो' वगैरे शब्दप्रयोगांनी असे समजले जाते की 'मी हा जाणण्याच्या क्रियेपासून भिन्न आहे. पण ज्ञाता हा ज्ञानापेक्षा भिन्न आहे हे केवळ अशा शब्दप्रयोगावरून सिद्ध होत नाही.' 'मी जाणतो' या शब्दप्रयोगावरून 'मी' व 'जाणणे' यात भेद मानला तर 'माझा आत्मा' या शब्दप्रयोगावरून मी व आत्मा यात देखील भेद मानावा लागेल. 'मी' पणाचा जो अनुभव येतो ते देखील एक प्रकारचे ज्ञानच आहे. ज्ञानाव्यतिरिक्त ज्ञाता म्हणून काही आहे असा अनुभव येत नाही.

यावर निरपेक्षवादी म्हणेल, 'ज्ञानाहून ज्ञाता वेगळा मानला नाही तरी आमचे काही बिघडत नाही. ज्ञात्याप्रमाणेच ज्ञान देखील जाणले जाऊ शकत नाही. ज्ञानाचे ज्ञान करून घेणे, स्वतःच्या खांद्यावर बसण्यासारखेच अशक्य आहे. ज्ञान ज्ञानविषय होऊ शकत नसल्यामुळे ते निरपेक्ष मानले पाहिजे. ज्ञानप्रवाहाचे आत्म्याशी तादात्म्य कल्पिल्याने आत्म्याची निरपेक्षता बाधित होत नाही.'

पण अशाने देखील निरपेक्षतावाद्यांची सुटका होत नाही. खुर्चीचे ज्ञान हाच खुर्चीच्या ज्ञानाचा विषय होऊ शकणार नाही. कारण या ज्ञानाचा विषय केवळ खुर्ची हाच आहे. पण यावरून 'खुर्चीचे ज्ञान' हा दुसऱ्या कोणत्याच ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाही असे ठरत नाही. खुर्चीच्या ज्ञानाच्या ज्ञानाचा तो विषय होऊ शकतो. एका ज्ञानाने खुर्चीला जाणता येते व दुसऱ्या ज्ञानाने खुर्चीच्या ज्ञानालाही जाणता येते. अशाने 'ज्ञानाच्या ज्ञानाचे ज्ञान' अशासारखी अनन्त ज्ञाने मानावी लागतील ही भीति व्यर्थ आहे. ज्ञानाच्या ज्ञानाचे ज्ञान होते असा अनुभव असेल तर तो मानलाच पाहिजे व नसेल तर तो मानायची काही जरूरी नाही.

ज्ञानाच्या ज्ञानाचे ज्ञान तर राहूच द्या, ज्ञानाचे ज्ञान देखील होत नाही असे वर्तनवादी म्हणतात. मला खुर्चीचे ज्ञान होते, पण खुर्चीच्या ज्ञानाचे ज्ञान होत नाही असे मानले तरी काही बिघडत नाही. खुर्चीच्या ज्ञानाचे ज्ञान होत नाही याचा अर्थ एवढाच की खुर्चीचा जसा प्रत्यक्ष अनुभव येतो तसा खुर्चीच्या ज्ञानाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही, पण खुर्चीचे ज्ञान व खुर्चीच्या ज्ञानाचे ज्ञान यात फरक असला तरी "मला खुर्चीचे ज्ञान झाले" हे मला कोणत्या का रीतीने होईना, कळते व हे कळणे दुसऱ्या एखाद्या व्यक्तीला खुर्चीचे ज्ञान झाले हे कळण्यापेक्षा वेगळे असते हे नाकबूल करता येत नाही. तेव्हा ज्ञानाचे ज्ञान होतच नाही हे खरे नाही.

शिवाय ज्ञानाचे किंवा आत्म्याचे ज्ञान होऊ शकत नाही असे मानले तरी आत्मा हा ज्ञेय वस्तूहून सर्वस्वी भिन्न आहे असे सिद्ध होत नाही. ज्ञेय वस्तु जशा स्थलकालसापेक्ष आहेत तशा अज्ञेय वस्तू देखील स्थलकालसापेक्ष असू शकतील. टेबल व खुर्ची या दोन वेगळ्या वस्तू असल्या तरी टेबलाचा कोणताच गुण खुर्चीत असत नाही असे नाही. टेबलाला रंग असतो तसाच खुर्चीलाही रंग असतो; टेबलाला पाय असतात तसेच खुर्चीलाही पाय असतात. त्याचप्रमाणे अज्ञेय हे ज्ञेयाहून भिन्न असले तरी ज्ञेय विनाशी असते तसेच अज्ञेयही विनाशी असेल, ज्ञेय सर्वव्यापी नसते तसेच अज्ञेयही सर्वव्यापी नसेल, ज्ञेय सापेक्ष असते तसेच अज्ञेयही सापेक्ष असेल. तेव्हा आत्मा हा ज्ञानाचा विषय होत नाही यावरून तो निरपेक्ष आहे असे सिद्ध होत नाही.

* पूर्वार्ध एप्रिल १९६३ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे.

अनुक्रमणिका





डेकार्टस् म्हणतो की आत्म्याच्या अस्तित्वाच्या बाबतीत संदेहच उत्पन्न होऊ शकत नाही. संदेह हा एक विचार आहे व विचार फक्त आत्माच करू शकतो. संदेह करणारा देखील मीच असल्यामुळे माझ्या अस्तित्वाच्या बाबतीत संदेह होऊ शकत नाही. (I think, therefore I am) मी विचार करतो म्हणून माझे अस्तित्व निःसंदेह आहे असे डेकार्टस्चे वाक्य प्रसिद्ध आहे.

डेकार्टस्चा हा युक्तिवाद स्वीकरणीय नाही. संदेहाच्या अस्तित्वाने फक्त विचाराचे अस्तित्व सिद्ध होते, आत्म्याचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. 'मी विचार करतो ' हे विचारक्रियेचे विश्लेषण आहे. विचार करण्याचा जो साक्षात् अनुभव आहे त्यात 'मी ' व 'माझा विचार' अशा दोन वेगळ्या वस्तु प्रतीत होत नाहीत. म्हणून विचाराचे अस्तित्व निःसंदेह मानले तरी 'मी' चे ... विचाराव्यतिरिक्त 'मी' चे ... अस्तित्व निःसंदेह नाही. 'मी' हा देखील एक विचारच आहे. विचार, भावना वगैरे अनुभव आत्म्यावर आरोपित केले जातात. 'मी विचार करतो ' 'मी सुख भोगतो ' या वाक्यात विचार व सुख 'मी' मध्ये गोवले जातात. हा मी म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून विचार, सुख, दुःख वगैरे अनुभवांची एक मालिका आहे. या मालिकेतल्या पूर्वीच्या अनुभवाचा नंतरच्या अनुभवावर परिणाम होतो. हे सारे अनुभव कार्यकारणभावाने बद्ध असतात. एका व्यक्तीच्या सर्व अनुभवात अनुस्यूत असलेले कार्यकारणभावाचे हे सूत्र म्हणजेच आत्मा.

आत्मा अनुभूतिप्रवाहाहून स्वतंत्र आहे असे मानणारे यावर असा आक्षेप घेतात की या मताने स्मृति व प्रत्यभिज्ञा यांची उपपत्ति लागत नाही. पूर्वीच्या अनुभवांची आपल्याला स्मृति होते व एखाद्या व्यक्तीला पाहून तिला आपण काल पाहिले होते अशी ओळख पटते म्हणजे प्रत्यभिज्ञा होते. पूर्वीचे अनुभव घेणारा 'मी' जर आता अस्तित्वात नसेल तर पूर्वीच्या अनुभवाची स्मृति आता होऊ शकणार नाही. 'अ' च्या अनुभवाची स्मृति 'ब'ला होत नाही. तसेच 'क्ष' या व्यक्तीला काल ज्याने पाहिले तो व आज जो पहातो तो एकच नसेल तर 'क्ष' ची ओळख कुणाला पटणार ? अर्थात् पूर्वीचे व आताचे सर्व अनुभव घेणारा पण त्या अनुभवाहून स्वतंत्र असा एक साक्षी आत्मा मानला पाहिजे.

'अ' 'ब' च्या उत्पन्न होण्याच्या आधी नष्ट होत असेल तर 'अ' व 'ब' यात पौर्वापर्य आहे असे म्हणतात. या पौर्वापर्याचे ज्ञान व्हायचे असेल तर 'अ' व 'ब' या दोहोंच्याही काली अस्तित्वात असलेला एखादा ज्ञाता मानला पाहिजे. कारण 'अ' व 'ब' एकाच वेळी कधीच नसतात म्हणून अ बरोबर नष्ट होणाऱ्याला ब चे ज्ञान होऊ शकत नाही व 'ब' बरोबर उत्पन्न होणाऱ्याला 'अ' चे ज्ञान होऊ शकत नाही. 'अ' व 'ब' यांच्या पौर्वापर्याचे ज्ञान होण्यास 'अ' व 'ब' या दोहोंचेही ज्ञान होणे आवश्यक आहे. असे ज्ञान 'अ' व 'ब' या दोहोंच्याही काली अस्तित्वात असणाऱ्या ज्ञात्यालाच होऊ शकते. अर्थात् क्षणोक्षणी उत्पन्न होऊन नष्ट होणाऱ्या अनुभवाचे ज्ञान होण्यास या अनुभवाच्या पलीकडे असणारा एखादा स्थायी आत्मा मानणे आवश्यक आहे.

हा युक्तिवाद विचारणीय आहे. पण त्याच्या अनुसार आत्मा मानला तरी या अडचणीचा विस्तार होत नाही. समजा एकानन्तर दुसरा अशा क्रमाने येणाऱ्या अवस्थांच्या पलीकडे आत्मा नावाची एखादी स्थायी वस्तु आहे. क्रमाने येणाऱ्या अवस्था 'अ' व 'ब' या आहेत. आत्मा या दोन्ही अवस्थांना जाणतो. आता आत्म्याचे 'अ' या अवस्थेचे ज्ञान 'ब' या अवस्थेच्या ज्ञानाहून भिन्न असायला पाहिजे. अर्थात् अ व ब प्रमाणेच 'अ' चे ज्ञान व 'ब' चे ज्ञान ही एककालीन नसतात. 'अ' चे ज्ञान होते तेव्हा 'ब' चे ज्ञान नसते व 'ब' चे ज्ञान होते तेव्हा 'अ' चे ज्ञान नसते. ही दोन्ही ज्ञाने नित्य आत्म्याला होतात असे मानले तरी ती स्वतः अनित्य असल्यामुळे एककालीन राहू शकैत नाहीत व पूर्वीचीच अडचण कायम राहते.

'ब' चे ज्ञान होते तेव्हा 'अ' चे ज्ञान नसले तरी 'अ' ची स्मृति राहू शकते असे म्हणून उपपत्ति लावायचा प्रयत्न करण्यातही अर्थ नाही. कारण स्मृति म्हणजे पूर्वीच्या ज्ञानाचा नंतरच्या ज्ञानावरील परिणाम. त्यासाठी नित्य आत्मा मानण्याची जरूर नाही.

अनुक्रमणिका

दुसरे असे की जो आत्मा एका क्षणी 'अ' चा अनुभव घेतो व दुसऱ्या क्षणी 'ब' चा अनुभव घेतो तो अपरिवर्तनीय आहे असे म्हणणेही विचित्र आहे. अशाने ज्यात प्रतिक्षणी नवीन पाणी येते त्या धबधब्यालाही अपरिवर्तनीय मानता येईल.

या अडचणीतून सुटण्यासाठी आत्मवादी प्रतिबिम्बाच्या कल्पनेचा आश्रय घेतात. त्यांच्या मते ज्ञान हे प्रतिबिम्बासारखे आहे. आरशावर एकामागून एक अनेक प्रतिबिम्बे पडली तरी आरशावर त्यांचा काहीच परिणाम होत नाही. आरसा जशाच्या तसाच राहतो. त्याचप्रमाणे आत्म्यात अनेक ज्ञाने उद्भूत झाली तरी आत्मा जसाच्या तसाच राहतो.

हे उदाहरण आत्मवादाचे समर्थन करण्यास पुरेसे नाही. प्रतिबिम्बामुळे आरशाच्या कोणत्याच गुणांत फरक पडत नाही हे खरे नाही. विशिष्ट वस्तूचे प्रतिबिम्ब दिसण्यास आरशावर विशिष्ट प्रकारचा किरणसन्निवेश पडायला पाहिजे. या किरणसन्निवेशाचा आरशावर काहीच परिणाम होत नसेल तर प्रतिबिम्बच दिसणार नाही. प्रतिबिम्ब नाहीसे झाल्यावर उरणारा असा कोणताच परिणाम होत नाही असे फार तर म्हणता येईल. पण आत्म्यावरही याप्रमाणे ज्ञानाचा परिणाम होत नसेल तर त्याला आपल्या ज्ञानाची स्मृति होणार नाही. नष्ट झाल्यावर ज्याचा मागमूसही उरत नाही ते ज्ञान स्मरेलच कसे? तेव्हा प्रत्येक ज्ञान आत्म्यावर काहीतरी मुद्रा उमटवून जाते, त्यात बदल घडवून आणते, असे मानले पाहिजे. निरनिराळ्या क्षणी निरनिराळ्या वस्तूंचे ज्ञान करून घेणारा आत्मा त्या ज्ञानाने सारखा बदलतो म्हणून बदलाची अनुभूति व बदलणारी अनुभूति यात फरक करता येत नाही.

अनुभूतिप्रवाहाहून स्वतन्त्र असा आत्मा मानल्याने स्मृति व प्रत्यभिज्ञा यांची उपपत्ति लागत नाही. उलट त्या अधिकच गूढ भासू लागतात. स्वतन्त्र आत्म्याची कल्पना सोडून आत्मा हा बदलणाऱ्या अवस्थांचा एक प्रवाह आहे असे मानले तर स्मृति व प्रत्यभिज्ञा यांची नीट उपपत्ति लागते. 'अ' ही अवस्था उत्पन्न होऊन नष्ट झाली व तिचे कोणतेच परिणाम मागे उरले नाहीत तर तिची स्मृति होऊ शकणार नाही हे उघड आहे. अशाने आत्म्याच्या उत्तरोत्तर निरनिराळ्या अवस्थात एकसूत्रता राहणार नाही. 'अ' व 'ब' या एकाच आत्म्याच्या दोन अवस्था असतील तर त्यांच्यात काहीतरी संबंध असलाच पाहिजे. माझ्या मनातली अवस्था व दुसऱ्याच्या मनातली अवस्था यांच्यात काहीच संबंध नसतो. माझ्या मनातल्या दोन अवस्था जर अशाच संबंधरहित राहिल्या तर माझा मी पणाच नाहीसा होईल. आत्म्याची एकताच उरणार नाही.

उलटपक्षी दोन व्यक्तींच्या अनुभवात अनिवार्य कार्यकारणसंबंध असला तर त्या व्यक्ती दोन आहेत असेच म्हणता येणार नाही. पुस्तक माझा मित्र वाचतो व त्यामुळे पुस्तकाचे ज्ञान मला होते, त्याला अनुभव येतो व त्याची स्मृति मात्र मला होते. त्याला सुई बोचते व दुःख मात्र मला होते. असे झाले तर माझा मित्र व मी या दोन वेगळ्या व्यक्ती उरणारच नाहीत. उलट एखाद्या व्यक्तीला आपल्या पूर्वायुष्याची मुळीच आठवण नसली, व त्याच्या पूर्वानुभवांचा सध्याच्या अनुभवावर काहीच परिणाम झालेला नसला तर नुसते शरीर एक आहे म्हणून त्याला एक व्यक्ति म्हणता येत नाही. ही व्यक्तिबहुत्वाची केस म्हणावी लागेल. एखादा मनुष्य सहा महिने एका विशिष्ट गटातल्या माणसांनाच फक्त ओळखतो, व दुसरे सहा महिने दुसऱ्याच विशिष्ट गटातल्या माणसांना ओळखतो, पहिल्या सहा महिन्यातल्या जीवनाचे ज्ञान व त्याचा कोणताच परिणाम दुसऱ्या सहा महिन्यांत नसतो असे झाले तर सहा सहा महिन्यांनी निरनिराळ्याच दोन व्यक्ती एकाच शरिरात अवतीर्ण होतात असे मानावे लागेल.

निरनिराळे अनुभव एकाच व्यक्तीचे आहेत असे मानण्यास त्या अनुभवांची स्मृति त्या व्यक्तीला असली पाहिजे असे नाही, पण त्या निरनिराळ्या अनुभवांचा परस्पर संबंध मात्र असलाच पाहिजे. मला विश्व या शब्दाचा अर्थ प्रथम केव्हा कळला याची स्मृति नाही. पण तो केव्हातरी कळल्यामुळेच आज त्या शब्दाचा बरोबर प्रयोग मी करू शकतो हे स्पष्ट आहे. हा कळण्याचा अनुभव माझा नसून आणखी कुणाचा असता तर त्यामुळे मला आज त्या शब्दाचा प्रयोग बरोबर करता येण्याची शक्यता नव्हती. अर्थात् माझ्या अनुभवांची मला स्मृति नसली





तरी ते माझ्या मनावर चिरकाल परिणाम करू शकतात. या चिरकाल परिणामांनाच संस्कार म्हणतात. संस्कार म्हणजेच पूर्वीच्या अनुभवांचा परिणाम नंतरच्या अनुभवांवर पडणे. एकाच व्यक्तीचे पूर्वापर अनुभव याप्रकारे कार्यकारणभावाच्या सूत्रात अनुस्यूत असतात.

पित्याचे जन्मसिद्ध गुणच फक्त वंशदायाने पुत्रात उतरतात, त्याने प्रयत्नाने कमावलेले गुण वंशदायाने संक्रांत होत नाहीत, असे आज सर्वसाधारण मत आहे. या मतानुसार पुत्राचे अनुभव व पित्याचे अनुभव यात कार्यकारणभाव नसतो. पण जन्मसिद्ध गुणाप्रमाणेच उपार्जित गुणांचे देखील वंशदायाने संक्रमण होते असे उद्या सिद्ध झाले तर पितापुत्रांच्या अनुभवात देखील कार्यकारणभाव मानावा लागेल, व अनुभव कार्यकारणभावाने अनुस्यूत असणे ही व्यक्तित्वाची कसोटी अतिव्याप्त ठरेल. कारण पितापुत्रांच्या अनुभवात कार्यकारणभाव असला तरी पिता व पुत्र या वेगळ्या व्यक्ती आहेत, त्यांना एकच मानता येत नाही. अशा वेळी निदान काही पूर्वानुभवांची स्मृति असल्याशिवाय पूर्वीचे अनुभव त्याच व्यक्तीचे मानू नयेत असा दंडक घालावा लागेल

अनुभवांच्या एकसूत्रतेची उपपत्ति लावण्यासाठी कालातीत आत्मा मानला पाहिजे असे वेदान्ताप्रमाणेच ग्रीनचेही मत आहे. त्याचा युक्तिवाद थोडक्यात असा– "कालाचे ज्ञान होण्यास कालातीत ज्ञानाची आवश्यकता आहे. अच्या नंतर ब येतो हे जाणता येण्यास अ व ब यांचे ज्ञान एकाच वेळी होणे आवश्यक आहे. जेव्हा ब चे ज्ञान होते तेव्हा अ चे ज्ञान नसेल व जेव्हा अ चे ज्ञान होते तेव्हा ब चे ज्ञान नसेल तर अ व ब यांच्या संबंधांचे ज्ञान तरी कसे होईल ?"

हा युक्तिवाद चूक आहे. अ व ब यांच्या पौर्वापर्याचे ज्ञान होते तेव्हा अ व ब यांचे ज्ञान एकाच वेळी अस्तित्वात असते असे मानले तर रूपेरी पडद्यावर एकामागून एक दिसणारी दोन चित्रे व एकाच वेळी दिसणारी गायीची दोन शिंगे यात काय फरक राहिला ? यात मुख्य फरक हाच की पडद्यावर दुसरे चित्र दिसते तेव्हा पहिल्या चित्राचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसते, नुसती त्याची स्मृति असते. उलट गायीच्या दोन्ही शिंगाचे ज्ञान एकाच वेळी प्रत्यक्ष रीतीने होते.

सारांश, आत्मा ही केवळ अनुभूतींची एक मालिका वा प्रवाह आहे असे मानण्यास कोणतीच अडचण नाही. आत्मा इतर पदार्थांसारखा नाही, त्यात काहीतरी अतीत (transcendental) आहे असे मानल्याशिवाय काही लोकांना बरे वाटत नाही. पण त्याला इलाज नाही. जे प्रमाणसिद्ध नाही ते खरे मानणे हे तत्त्वज्ञान नव्हे, स्वप्नरंजन आहे.

अनिर्वचनीय ख्याति .

आत्म्याच्या अतीतत्वाप्रमाणेच अद्वैताचा दुसरा गाजलेला सिद्धान्त जो मायावाद तो देखील प्रत्ययकारक नाही. या सिद्धान्ताच्या सिद्धतेसाठी अनिर्वचनीय ख्यातीची कास धरण्यात आली आहे. अनिर्वचनीय ख्याति मिथ्या ज्ञेयाला देखील वस्तुरूप मानते, पण असे मानल्याने देखील मायावाद सिद्ध होत नाही. आरोपित सर्प व खरा सर्प या दोन्ही बाह्य विश्वातल्याच वस्तु आहेत असे मानले तरी त्या भिन्न प्रकारच्या वस्तु आहेत असेही मानणे आवश्यक आहे. त्यातला भेद हा फक्त प्रमाणाचा भेद नाही. आरोपित सर्पापेक्षा खरा सर्प अधिक अबाध्य आहे, अशा रीतीने त्यातला भेद सांगणे बरोबर नाही. आरोपित सर्प चालू शकत नाही. खरा सर्प चालू शकतो हा त्यातला खरा भेद आहे. शिवाय जास्त अबाध्य म्हणून जास्त सत्य हा दण्डकही स्वीकार्य नाही. थोडा वेळ टिकणाऱ्या प्रत्यक्षापेक्षा जास्त वेळ टिकणारे स्वप्न अधिक अबाध्य असते म्हणून त्या प्रत्यक्षापेक्षा ते स्वप्न अधिक सत्य ठरत नाही.

व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावाद

अनिर्वचनीय ख्यातिप्रमाणेच मायावादाच्या समर्थनासाठी करण्यात येणारे बर्कलेच्या व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावादासारखे युक्तिवाद पटत नाहीत. कल्पनावादाप्रमाणे ज्ञेयाचे स्वरूप ज्ञानाच्या स्वरूपावर अवलंबून आहे. वर्ण हा वर्णज्ञानाचेच एक अंग आहे. वर्णज्ञानात फरक झाला तर वर्णात देखील फरक होईल, हे मत सयुक्तिक वाटले तरी बरोबर नाही. जेव्हा वर्णाचे ज्ञान होते तेव्हा वर्ण हे ज्ञानाचे अंग आहे असे प्रतीत होत नाही. उलट ज्ञानाच्या बाहेरची एक वस्तु याच स्वरूपात वर्ण प्रतीत होतो. वर्ण हा जर वर्णज्ञानाचे अङ्ग असता तर वर्णाचें ज्ञान याऐवजी ज्ञानाचा वर्ण असे म्हणता आले असते.

पण वर्णज्ञान हा शब्दप्रयोग सार्थ असला तरी ज्ञानाचा वर्ण हा शब्दप्रयोग हास्यास्पद आहे. ज्ञानाचा विषय हे ज्ञानाचे विशेषण कधीच होत नाही. रङ्गाचे ज्ञान रङ्गीत नसते, वजनाचे ज्ञान वजनदार नसते. अर्थात् ज्ञेय ज्ञानाशी सम्बद्ध असले तरी ज्ञेयाचे गुण ज्ञानात उतरत नाहीत. ज्ञानाला ज्ञेयमय किंवा ज्ञेयाला ज्ञानमय मानणे उचित नाही.

ज्ञानाचे निर्मातृत्व

यावर कुणी असे म्हणेल की ज्ञेय ज्ञानमय नसले तरी ज्ञानप्रक्रियेनेच ते निर्माण होते. म्हणून त्याला ज्ञाननिष्ठ मानले पाहिजे.* मी जेव्हा रङ्गाला जाणतो तेव्हा रङ्ग माझ्या ज्ञानाच्या बाहेर असतो, तरी माझ्या डोळ्यावर जी किरणांची क्रिया होते त्यातूनच तो निर्माण झालेला असतो. ज्ञेय ज्ञानानेच निर्माण होत असल्यामुळे त्याला ज्ञाननिरपेक्ष मानता येत नाही. रंगाला रंगज्ञानावाचून अस्तित्व नाही. ज्याचे अस्तित्व स्वयंसिद्ध नसून ज्ञानसिद्ध आहे त्याला मायिक का म्हणू नये ?

मायावादाच्या बाजूने करण्यात येणाऱ्या युक्तिवादात हाच युक्तिवाद सर्वात प्रभावी आहे. पण या युक्तिवादाने देखील दृश्य जगाचे मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. फक्त एवढेच सिद्ध होते की दृश्य वस्तु जशी असते तशीच्या तशीच दिसत नाही. ती कशी दिसेल हे बऱ्याच अंशी ती कशी जाणली गेली यावर अवलंबून आहे. पण एवढ्यावरून ती ज्ञानावाचून अस्तित्वातच रहात नाही असे सिद्ध होत नाही. ज्ञानाने ज्ञेय बदलते. समूल नवेच निर्माण होत नाही. ज्ञेय वस्तु सर्वथा ज्ञाननिष्ठ आहे असे सिद्ध करण्यासाठी ज्ञातत्व व सत्यत्व यांचे तादात्म्य सिद्ध झाले पाहिजे. पण असे सिद्ध करणे अशक्य आहे. कारण जे जे ज्ञात आहे ते ते सत्य आहे असे मानले तरी जे जे सत्य आहे ते ते सर्व ज्ञात आहे कशावरून ? काही सत्ये अज्ञात असतील हे सहज शक्य आहे. "अज्ञात सत्य" या शब्दप्रयोगात कुठेही व्याघात नाही. तेव्हा आत्मा वा ब्रह्म सोडून बाकी सर्व मिथ्या आहे हे सिद्ध होऊ शकत नाही, कारण हे "बाकी सर्व" मिथ्या नसून अज्ञात असेल.

शिवाय ज्ञेय ज्ञानाने निर्माण होते हे म्हणणे देखील खरे नाही. ज्ञान व निर्मिति या बिलकुल वेगळ्या क्रिया आहेत. माझ्या डोळ्यावर होणाऱ्या किरणांच्या क्रियेने रंग निर्माण होत असेल, परंतु या क्रियेला कोणीही ज्ञान म्हणत नाही. किरणांची क्रिया डोळ्याप्रमाणेच कॅमेऱ्यात देखील होते, पण कॅमेऱ्याला रंगाचे ज्ञान होत नाही. रंगाचे ज्ञान रंग निर्माण झाल्यावरच होते. आधीच निर्माण झालेल्या रंगात या ज्ञानामुळे काहीच फरक पडत नाही. किरणांच्या क्रियेने रंग निर्माण होतो. ज्ञानाने नव्हे. डोळ्यावर घडणाऱ्या किरणक्रियेला ज्ञानक्रिया म्हणणे योग्य नाही. बाह्य विश्वातल्या इतर क्रियांसारखीच ती एक क्रिया आहे. या क्रियेवाचून रंगाचे ज्ञान होऊ शकत नसले तरी ही क्रिया म्हणजेच रंगज्ञान नव्हे. ज्ञान होण्याच्या आधी इंद्रियात काही क्रिया होते, पण ही क्रिया झाल्यावर ज्ञेय व ज्ञान यांचा अव्यवहित संबंध स्थापित होतो. एका विशिष्ट भौतिक क्रियेने पाणी निर्माण होते, तसाच डोळ्यावरील किरणांच्या विशिष्ट भौतिक क्रियेने रंग निर्माण होतो. म्हणून रंगाला ज्ञानजन्य व मिथ्या मानले तर पाण्यालाही ज्ञानजन्य व मिथ्या मानावे लागेल.

व्यक्तिनिष्ठता

यावर मायावादी म्हणेल, "रंग भौतिक क्रियेने निर्माण होतो म्हणून तो मिथ्या नाही, हे तुमचे म्हणणे खरे मानले तरी तो दृष्टिनिष्ठ आहे या मताला त्यामुळे बाध येत नाही. ज्या व्यक्तीला ज्ञान होते तिच्या स्वभावविशेषांवर ज्ञेयाचे स्वरूप अवलंबून असते. जी वस्तू आम्हाला पांढरी दिसते ती कावीळ झालेल्याला पिवळी दिसते. पृथ्वीवरच्या माणसाला चंद्र चालताना दिसतो. उलट चंद्रावरच्या माणसाला तो स्थिर दिसेल. सत्य ज्ञाननिष्ठ न मानले तरी ते व्यक्तिनिष्ठ खास असते, व जे व्यक्तिनिष्ठ आहे त्याला मिथ्या मानले तर बिघडले कुठे ?"

हे म्हणणे देखील बरोबर नाही. ज्ञेय व्यक्तिनिष्ठ असले तरी तेवढ्यावरून ते मिथ्या आहे असे सिद्ध होत नाही. "जे व्यक्तिनिष्ठ ते मिथ्या" या सूत्राला काहीच प्रमाण नाही. मी पिता होऊ शकतो, माता होऊ

---

* सर्वं चैतदविद्यया त्रिगुणया विश्वं मया कल्पितम् । शङ्कराचार्य





शकत नाही. कारण मी पुरुष आहे. अर्थात् माझे पितृत्व माझ्या प्रकृतिधर्मावर अवलंबून आहे. ते व्यक्तिनिष्ठ आहे पण म्हणून ते मिथ्या आहे व वस्तुतः मी पिता नाहीच असे ठरत नाही. तसेच चन्द्रावरच्या माणसाच्या दृष्टीने चन्द्र स्थिर व पृथ्वीवरच्या माणसाच्या दृष्टीने चर आहे त्याचप्रमाणे माझ्या पित्याच्या दृष्टीने मी पुत्र व पुत्राच्या दृष्टीने पिता आहे. अर्थात् माझे पुत्रत्व व पितृत्व व्यक्तिनिष्ठ आहे. पण म्हणून ते मिथ्या आहे व मी खरोखर पुत्र व पिता नाहीच असे ठरत नाही.

कावीळ झालेल्याला दिसणारा पिवळा रंग खोटा मानण्याचे कारण तो विशिष्ट प्रकृतीने निर्मिलेला असतो हे नाही तर काविळेने दिसणारे पिवळेपण काविळेशिवाय दिसणाऱ्या पिवळेपणासारखेच समजले जाते हे होय. दोरीच्या ठायी दिसणारा आरोपित साप माझ्या डोळ्याच्या काही गुणधर्मामुळे दिसतो म्हणून मिथ्या ठरत नाही. त्या सापाचे दोरीशिवाय दिसणाऱ्या अनारोपित सापाशी तादात्म्य कल्पिले जाते म्हणून मिथ्या ठरतो.

सारांश, मायावादाच्या सत्यतेबद्दल काहीच प्रमाण नाही. शिवाय प्रत्यक्ष दिसणारे जग खोटे आहे असे प्रवचन करताना कोणी कितीही मोठ्याने सांगितले तरी त्यावर कुणाची खरोखरच श्रद्धा बसू शकेल असे मला वाटत नाही.

या निबंधाची फलिते अशी :–

(१) सत्याची सत्यता निरपेक्ष असली तरी एखादे एकमेवाद्वितीय निरपेक्ष सत्य मानायची काही जरूर नाही.

(२) आत्मा कालातीत व स्थलातीत आहे असे मानण्यास काही प्रमाण नाही.

(३) जगाचे मिथ्यात्व असिद्ध आहे.

आधार

वाचस्पति	भामती
विद्यारण्य	पंचदशी
शंकर	ब्रह्मसूत्रभाष्य

अनुक्रमणिका





डॉ. सुमंत मुरंजन

*आनुवंशिक वारसाशास्त्रज्ञांचा जाहीरनामा

दुसरे महायुद्ध सुरू होण्याच्या तीन दिवसांपूर्वी जागतिक मान्यता मिळालेल्या सात आनुवंशिक वारसाशास्त्रज्ञांनी एक महत्त्वाचा जाहीरनामा प्रसिद्ध केला. त्या महत्त्वाच्या निवेदनास जे. बी. एस्. हाल्डेन, हॉग्बेन, हक्सले, मुल्लर, सारख्या जगप्रसिद्ध संशोधकांच्या सह्या होत्या. नंतर आणखी चौदा शास्त्रज्ञांनी आपल्या सह्या त्याला जोडल्या. जागतिक शासनसंस्था व चतुर्विध व्यक्तिस्वातंत्र्य यांच्या संदर्भात या जाहीरनाम्यास एक अद्वितीय असे स्थान आहे. त्याचा खाली अनुवाद दिला आहे.

या निवेदनाचे मूल्यमापन करण्याकरिता मागचा पुढचा थोडा इतिहास अवगत असणे अवश्य आहे. हिटलरने नॉर्डिक वंशाचे थोतांड उत्पन्न केले. व हरतऱ्हेने त्याचा जर्मनीत प्रचार केला. थोडक्यात चुकले नि त्याचा पराभव झाला, म्हणून स्वातंत्र्यासहित इतर सर्व जमातींचा समूळ नायनाट होण्याचा घोर प्रसंग टळला !

जगाला वाटले की हा सर्व संहारक बेवकूफपणा हिटलरबरोबरच रसातळास गेला. परंतु मानवाची नियती निराळीच दिसते. १९४५ साली गाडलेले हे भूत रशियात स्टॅलिनच्या कारकीर्दीत पुन्हा जागृत झाले. वास्तविक पहाता आनुवंशिक वारसाशास्त्रात आपले बुद्धिसर्वस्व जर कोणी उत्साहाने ओतले असेल तर १९१८ सालच्या क्रांतीनंतर रशियन शास्त्रज्ञांनी होय! लवकरच या क्षेत्रात त्यांनी आश्चर्यजनक जागतिक पुढारीपण प्रस्थापित केले. त्याच्या जोरावर कृषिक्षेत्रांत रशियाची विलक्षण प्रगती झाली. परंतु लवकरच भाईवाद आणि आनुवंशिक वारसाशास्त्र यांचे विळयाभोपळया सारखेच सख्य शक्य आहे, अशा समजुतीचा समंध रशियन सत्ताधाऱ्यांच्या अंगात शिरला! सामाजिक प्रगती म्हणजे भौतिक प्रगती एवढीच होय. ही प्रगति वर्गकलह अथवा विरोधविकासानेच प्रगट होणे शक्य असते. आनुवंशिक वारसाशास्त्र तर असे शिकविते की दैनंदिन बाह्य जीवनाची परिस्थिती कितीही बदलली तरी वंशपेशीच्या बिंदूवर त्याचा यत्किंचितही परिणाम घडत नाही. उष्णतेच्या किंवा 'क्ष' किरणांच्या आघाताने जशी अणुपरिमाणूंची रचना बदलते त्याप्रमाणे केवळ यदृच्छेने त्यात कधी फेरबदल होतात. मंडुकप्लुतिन्यायाने झालेले असले फेरबदल जीवनविकासास अनुकूल असतात. तेवढेच टिकून राहतात व विकास चालू रहातो.

१९३६ च्या सुमारास भाईपक्षाने आपल्या पक्षाच्या तत्त्वज्ञानास असले शास्त्र विघातक आहे असा निर्णय घेतला व रशियन आनुवंशिकवारसाविशारदांची ससेहोलपट करण्याकरिता कंबर कसली. पहिल्यांदा या शास्त्राची नाचक्की करण्याकरिता लायसेंको ह्या एक उपटसुंभ शास्त्रज्ञास त्यांनी हाताशी घेतले व त्याच्या हाताशी गोल्बेससारखा प्रचारपंडित म्हणून प्रेझेंट नावाचा माणूस सहायास दिला. १९३६ च्या शेवटी शास्त्रज्ञांची एक मोठी परिषद भरविली गेली. त्या प्रसंगी झालेल्या जाहीर वादात अधिकारी वर्गाने व लायसेंकोने 'जितम्' अशी उगीचच थाप मारली. पुनश्च १९३९ साली व १९४८ साली असेच बेगडी जाहीर तमाशे भरविण्यात आले. मध्यंतरी फाफिलोफ सारखा वंशशास्त्रविशारद सायबेरियातील कैदी गुलामांच्या खुराड्यात डांबून मारण्यात आला. इतर अनेक शास्त्रज्ञ कसे अंतर्धान पावले त्याचा पत्ताही लागत नाही. बल्गेरियात कोस्टोफ हा कृषिशास्त्रज्ञ याच कत्तलीत मारला गेला. चीनमध्ये व पूर्वजर्मनीत शास्त्रज्ञांची अशीच गत झाली. झाडून सर्व प्रयोगशालांना टाळी लागली. पाठ्यपुस्तकातून व शिक्षण-कार्यक्रमातून या शास्त्राची हकालपट्टी झाली. पुस्तकावर बंदी पडली.

* सजीव सृष्टीत म्हणजे प्राणी व वनस्पती यांच्यामध्ये मागील पिढीचे गुणदोष पुढील पिढीत बीजद्वारा अनुस्यूत होतात, या संबंधाचे विवेचन करणारे शास्त्र वा विज्ञान. —संपादक.





वंशविशारदांवर धाड पडली. तशीच स्थिती वैद्यक, कृषिशास्त्र वगैरे क्षेत्रात प्रामाणिक कार्यकर्त्यांची झाली. या सर्व रानटी प्रकाराचा कळस म्हणूनच की काय भौतिक शास्त्रे, वैद्यक शास्त्र, व कृषि शास्त्र, यांच्या प्रातिनिधिक संस्थांनी, जाहीर पापप्रक्षालन करून स्टॅलिनने योग्य मार्गदर्शन केले असा त्यास आभार-प्रदर्शनाचा संदेश पाठविला !

माणसाच्या समाजात आनुवंशिक गुणाचा कसा प्रकर्ष होईल हा प्रश्न फक्त प्राणीशास्त्रच नव्हे, प्राणी-शास्त्रज्ञ आपले शोध व्यवहारसृष्टीत कसे उतरतील याचा विचार करू लागले म्हणजे त्यांना त्यांच्या शास्त्राबाहेरील अडचणींचाही परामर्श घेणे भागच पडते. माणसाच्या सामाजिक जीवनात व त्या जीवना-बरोबर येणाऱ्या जीवनदृष्टीत मूलगामी बदल झाल्या-शिवाय मनुष्यप्राण्याच्या आनुवंशिक संपदेत भर टाकणे अशक्यप्रायच आहे. जन्मजात जातिभेद वा वर्गभेद याचे निर्मूलन करून समाजाच्या सर्व घटकांना समानसंधी प्राप्त करून दिल्याशिवाय एखाद्या माणसाचे आनुवंशिक गुण कोणते वा त्याची गुणवत्ता किती हे निश्चित करणे शक्य नाही.

दुसरी मोठी अडचण म्हणजे निरनिराळ्या जमाती, राष्ट्रे व तथाकथित " वंश " यांच्यात संघर्ष निर्माण करणाऱ्या आर्थिक व राजकीय कलहांची होय. उत्कृष्ट आनुवंशिक पेशीबिंदु फक्त विशिष्ट तोंडवळ्याच्या समाजाची वा व्यक्तींचीच मक्तेदारी असते ही अगदी अशास्त्रीय समजूत आणि वंशद्वेष यांचे निर्मूलन युद्धे व आर्थिक पिळणूक थांबल्याशिवाय करणे शक्य नाही. सर्वांचे हित पहाणारी अशी जगव्यापी शासनसंस्था अस्तित्वात आली तरच वर उल्लेखिलेले संघर्ष नष्ट होतील.

तिसरे असे की पुढील पिढीची गुणवत्ता उंचावेल या दृष्टीनेच प्रजोत्पादन व्हावे हे इष्ट आहे. परंतु आईबापांना अपत्यप्राप्ती दुःसह होऊ नये इतकी आर्थिक, वैद्यकीय, शैक्षणिक वगैरे मदत असल्याशिवाय व ते स्वतः आर्थिकदृष्ट्या सुरक्षित असल्याशिवाय असली आत्म-निरपेक्ष महत्त्वाकांक्षा उद्भवण्याचा संभवच नाही. अपत्योत्पादनाचा भार स्त्रियांवर पडत असल्याकारणाने हे कर्तव्य बजावीत असताना सामाजिक जीवनास व आनंदास त्या पारख्या होऊ नयेत याची विशेष व्यवस्था होणे जरूर आहे. अर्थोत्पादन हे ग्राहक व श्रमिक लोकांकरिताच झाले, आईबापांच्या विशेषतः आईच्या, गरजा भागतील अशाच तऱ्हेची रोजगारव्यवस्था निर्माण केली व वाढत्या मुलांच्या हिताच्या दृष्टीनेच गृहे, शहरे व सार्वत्रिक सुखसोयी स्थापन केल्या तरच उपरिनिर्दिष्ट हेतू तडीस जातील.

चौथा मुद्दा असा आहे की अपत्योत्पादनास आळा घालता येईल अथवा अपत्यांची गुणवत्ता वाढेल अशा तऱ्हेची संततीनियमनास पोषक अशी सर्व साधने कायदेशीर सुप्रख्यात व सतत संशोधनाने परिणत होतील, अशी व्यवस्था केली पाहिजे. इच्छेप्रमाणे तात्पुरती वा कायमची संततीबंदी गर्भसंभव टाळण्याची साधने, निर्वाणीच्या प्रसंगी गर्भपात, लैंगिक जीवनाचे शास्त्रीय नियमन, कृत्रिम गर्भसंभवाची उपाययोजना वगैरे आपत्योत्पादनाच्या कोणत्याही अवस्थेत उप-योगी पडणारी ही साधने होत. उपरिनिर्दिष्ट सामाजिक व आर्थिक वातावरण निर्माण केल्याशिवाय व सांप्रत प्रचलित असलेल्या लैंगिक व प्रजोपत्तिविषयक भोळ्या समजुती जाऊन शास्त्रीय दृष्टी आल्याशिवाय उत्कृष्ट अपत्योत्पादनास आवश्यक अशी सामाजिक ईर्षा व जबाबदारी उत्पन्न होणे शक्य नाही. अशी ईर्षा व जबाब-दारी याची जाणीव झाली तरच उत्कृष्ट अपत्योत्पादन हे नुसते कर्तव्यच नव्हे तर सामाजिक सन्मानाची बाब आहे असे विवाहित वा अविवाहित दांपत्यास व विशेषतः मातेस पटेल.

पाचवी गोष्ट अशी की अपत्योत्पादनाच्या क्षेत्रांत शास्त्रीय व्यवस्था होणे असेल तर परंपरेने प्राप्त होणारे सामाजिक व कौटुंबिक वातावरण याची आनु-वंशिक गुणाइतकीच उच्च जीवनास जरुरी असते याची जाणीव सार्वत्रिक होणे जरुर आहे. त्या बरोबरच दोन्हीही घटक माणसांच्या ताब्यांतील असून त्यात अपरिमित सुधारणा शक्य आहे असा विश्वास उत्पन्न झाला पाहिजे. सामाजीक वा कौटुंबिक वातावरणाचा पेशीबिंदूंवर प्रत्यक्ष असा काहीच परिणाम घडणे शक्य नसते. सुस्थि-तीत वाढलेल्या माणसास शारीरिक व मानसिक उत्कर्षाची संधि मिळते व शारीरिक व मानसिक उत्कर्ष एका पिढींतून दुसऱ्या पिढीत उतरतो या लामार्कच्या विधानात थोडे



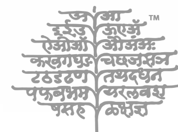


देखील तथ्य नाही. नाहीतर अहिरेची मुले नाहीरेच्या मुलांच्या मानाने जास्त गुणवत्तेची असलीच पाहिजेत असे झाले असते. पुढील पिढी विद्यमान पिढीपेक्षा अधिक गुणवान निपजावयाची असेल तर प्रचलित पिढीच्या जास्त गुणवत्ता असलेल्या व्यक्तींना जास्त मुले व कमी गुणवत्तेच्या लोकांस कमी मुले अशी निवडपारख झाली पाहिजे. ही निवडपारख एकतर जाणून बुजून योजनेनुसार करावी लागेल अथवा अप्रत्यक्ष रीतीने अपत्योत्पादनास कमी अधिक अनुकूल अशी परिस्थितीची व्यवस्था करून तो उद्देश साध्य करावा लागेल. रानटी समाजात त्याच्या परिस्थितीला योग्य अशी जी निवडपारख यदृच्छया होत असे तशी निवडपारख सुधारलेल्या समाजात होत नाही. म्हणून सांप्रत परिस्थितीत जाणूनबुजून उपाययोजना व संततीनियमन करणे भाग आहे. परंतु उपाययोजना व नियमन ही शास्त्रीय ज्ञान व सामाजिक जबाबदारी सार्वत्रिक पसरल्यानेच होणे शक्य आहे.

जाणून बुजून निवड करावयाची म्हटले तर निवडीचे ध्येय काय असावे याची निश्चिती हवी. सामाइक सामाजिक कल्याणाच्या दृष्टीनेच ही निवड होणे इष्ट असेल तरी समाजात सामाजिक ध्येयाचेच प्राधान्य असल्याशिवाय तसे होणे शक्य नाही. सामाजिक कल्याण म्हणजे काय याची मीमांसा केली तर आनुवंशिक गुणवत्तेचे पुढील स्वरूप पटण्यासारखे आहे. शारीरिक आरोग्यबुद्धी, या नावाने ओळखली जाणारी विविध लक्षणे, वैयक्तिक "यशाला" गौण समजून मानवता व समाजकल्याणाविषयी उत्साह उद्दीपित करणारे भावनाविशेष हे ते गुण होत.

वंशशास्त्राचा सखोल अभ्यास केला म्हणजे लवकरच प्रतीती येते की आपल्यापुढील कर्तव्य नुसते आनुवंशिक घसरगुंडी थांबविणे एवढेच नाही. हल्ली तुरळक व्यक्तीत आढळून येणारे आरोग्य, बुद्धि व उच्च भावना, फक्त त्यांचीच मक्तेदारी न राहता असली संपदा सार्वत्रिक होणे शक्य आहे एवढेच नाही तर थोडक्याच पिढ्यांत हे ध्येय आपणास गाठता येण्यासारखे आहे. 'असामान्य व्यक्तित्व' हा प्रत्येक माणसाचा जन्मसिद्ध हक्क आहे. केवळ विकासवादाच्या दृष्टीने पाहिलें तर हा विकासाचा शेवटचा टप्पा आहे असेही नाही. माणसाच्या अपरिमित सुधारणेची ती फक्त नांदी आहे.

हे सर्व साध्य करण्याकरिता हल्लीच्यापेक्षा कितीतरी विस्तृत व सखोल असे वंशवारसाशास्त्रातच नव्हे तर त्यास संलग्न अशा इतर अनेक क्षेत्रात संशोधन होणे जरूर आहे. त्याकरिता वैद्यकशास्त्र, मानसशास्त्र, रसायनशास्त्र, व विशेष सांगावयाचे म्हणजे समाजशास्त्र या सर्व ज्ञानक्षेत्रांत माणसांचे अंतर्गत जीवन उंचावण्याच्याच उद्दिष्टाने प्रेरित असे सहकार्य हवे. मनुष्याचे शरीर हे एक अनिर्वचनीय गुंतागुंतीचे कोडे आहे. त्यामुळे वंशशास्त्रात इतक्या खास अडचणी उद्भवतात की त्यांचा निरास आजपर्यंत आपल्या ध्यानी मनीही नाही. इतक्या मूलगामी संशोधनाने व कितीतरी प्रगत अशा साधनांनीच होणे शक्य आहे परंतु जीवनकलह व राष्ट्रकलह यांचे उच्चाटण करून माणसाने त्यापासून मुक्त झालेले शक्तिसर्वस्व ज्ञानक्षेत्रात पणाला लावले तरच असली प्रगती शक्य आहे. आर्थिक दगदगीतून मुक्ति मिळण्याचा काळ अद्यापि आलेला दिसत नाही. परंतु प्रचलित पिढीने त्याकरिता भगीरथ प्रयत्न केला पाहिजे. माणसाच्या दृष्टअदृष्ट शक्ती जागृत केल्या पाहिजेत. त्यामुळे माणसांची आनुवंशिक गुणवत्ता उंचावेल, इतकेच नव्हे तर माणसाच्या संस्कृतीचा व अस्तित्वाचाच नाश करणाऱ्या ज्या विघातक प्रवृत्ति आज बळावलेल्या आहेत त्यावराही माणसास ताबा बसविता येईल.





ले. लाडिसलप्स ताताराक्येविल्स अनु० प्रा. वा. ल. कुलकर्णी

दोन हजार वर्षांतील काव्यशास्त्र (उत्तरार्ध)*

निसर्ग की कला?

अनुकरण की कल्पनाशक्तीचे कार्य, शहाणपणा की उत्स्फूर्तता, अंतस्फूर्त जाणीव की नियमांचे पालन, बुद्धि की इंद्रिये, ह्या चार महत्त्वपूर्ण प्रश्नांबरोबरच हेलिनिझमने आणली एक पाचवा प्रश्न उपस्थित केला होता. हा प्रश्न म्हणजे निसर्ग की कला हा होय. येथे 'निसर्ग' हा शब्द एका विशिष्ट अर्थाने वापरला गेला होता. कवीची प्रकृति, त्याचा स्व-भाव, त्याचे अंगभूत गुणविशेष, एवढ्याच गोष्टी तेथे ह्या शब्दाने अभिप्रेत होत्या. ज्याप्रमाणे वर उल्लेखिलेल्या इतर प्रश्नांचा विचार होत असता ह्या काळातील एकंदर मताचा कल कल्पनाशक्ति, अंतस्फूर्ति व उत्स्फूर्तता ह्यांच्या बाजूला दिसून येतो, त्याप्रमाणे येथेही एक प्रकारची तडजोड करण्याचा प्रयत्न आढळतो. "एखाद्या काव्याचे यश हें त्या काव्यलेखकाच्या नैसर्गिक गुणविशेषावर अवलंबून असते की त्याच्या कलेवर?" असा प्रश्न होरेस विचारतो. "हा प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न कितीतरी वेळा झाला. मला तर असे वाटते की नुसत्या ज्ञानाचा काय उपयोग आहे? तुमच्या ठिकाणी जर काव्याचे अंगच नसेल तर नैसर्गिक बुद्धि आहे परंतु शिक्षणाचा संस्कार नाही अशीच गत होईल."

सर्वसाधारणपणे ही तडजोड ज्या शब्दातून सुचविलेली असे ते शब्द दोन नसून तिला अधिक पूर्णत्व देण्याच्या दृष्टीने तीन असत. नैसर्गिक गुणविशेष, अनुभव व कला. कवीच्या ठिकाणी असणारी नैसर्गिक शक्ति आणि कला म्हणजे कलेच्या नियमाचे ज्ञान ह्यांच्या जोडीला त्याचा लेखनाचा अनुभव, लेखन-कलेची प्रत्यक्ष सवयीने त्याला झालेली ओळख ह्याला स्थान दिले गेलेच पाहिजे, ह्या अनुभवाच्या बळावरच आपल्या (कला) विषयाचा आणि कलेच्या ज्ञानाचा कसा उपयोग करून घ्यावयाचा हे तो ठरवू शकतो. स्टोबियसने[1] (stobaeus) ह्या संबंधात एक कविता उद्धृत केली आहे. कवीच्या ठिकाणी कोणकोणत्या गोष्टी हव्यात त्यांची यादी ह्या कवितेत आहे. अभिव्यक्ति-साधनांचे ज्ञान, सर्जनशील उत्कट भावना (passion), तालाची जाणीव, अत्यंत कुशल टीकाबुद्धि, स्थिर मन, अनुभव आणि शहाणपणा. ह्या यादीतील 'अभिव्यक्ति साधनांचे ज्ञान' ह्या शब्दप्रयोगाने ज्याला सर्वसामान्यपणे कला किंवा कौशल्य ह्या नावाने संबोधले जाते ते आणि 'सर्जनशील भावना' ह्या शब्दप्रयोगाने ज्याला ते कवीची प्रकृति किंवा त्याची नैसर्गिक शक्ति असे समजत असत ती अभिप्रेत आहे.

भव्योदात्त की मोहक?

हेलिनिस्टिक काळात उपस्थित केलेल्या प्रश्नांमध्ये काव्याच्या मूल्यासंबंधी उपस्थित झालेला वाद फारच खोलवर गेला. येथे दोन कल्पनांमध्ये अत्यंत निकराचे युद्ध झाले. सौंदर्य (kalon) आणि आनंद किंवा सुख (pleasure) ह्या त्या दोन कल्पना. पहिल्याचा संबंध काव्याच्या बुद्धिग्राह्य (rational) घटकाशी (logicon) तर दुसऱ्याच्या बुद्धीने पकडता न येणाऱ्या घटकाशी– (irrational) (alogon).

अतिप्राचीन काळातील काव्यविचारसौंदर्य आणि भव्योदात्तता, आनंद आणि मोहकता, ह्यात भेद करीत नव्हता. हॅलिकॉर्नाससच्या डायोनिससने म्हटले आहे, "सौष्ठव, मोहकता, अनुकूल श्रुतिगांभीर्य, माधुर्य, आकर्षपणा इत्यादींचा समावेश मी (काव्यविषयक) सौंदर्याशी जोडतो." भव्योदात्तता हा (काव्य) सौंदर्याचा आता केवळ एक प्रकार राहिला नाही, ती केवळ एक काव्यरीति राहिली नाही. ती काव्याची एकमेव, निर्दोष रीति ठरली. (Par excellence)

* पूर्वार्ध 'मे'च्या अंकात प्रसिद्ध झालेला आहे.

१. आपल्या काळातील अगोदरच्या काळातील कवींच्या आणि गद्य लेखकांच्या लेखनातील विविध विषयावरील महत्त्वाच्या उताऱ्यांचे चार खंड याने प्रसिद्ध केले. (खिस्तोत्तर ५ वे शतक.)

अनुक्रमणिका

होरेसला pulcher ह्या शब्दाने भव्योदात्ततेखेरीज दुसरे काहीच अभिप्रेत नव्हते. omnis poesis grandis.

स्यूडो– लाँजीनससारखे काही लेखक एखाद्या कलाकृतीची भव्योदात्तता व सामर्थ्य ह्यांच्या तुलनेने तिचे आनंददायकत्व आणि मोहकता यांना कमी महत्त्वाचे स्थान देताना दिसतात. परंतु असे असले तरी अनेकांची प्रवृत्ति सौंदर्य आणि आनंद यांची सांगड घालण्याकडे होती. डायोनीसियसच्या मते सर्व कलाकृतींचे आणि सत्याविष्कार करणाऱ्या कृतींचे प्रयोजन सौंदर्य आणि आनंद हेच ठरते. हे प्रयोजन सफल झाले की त्याच्याकडून अधिक कशाचीही अपेक्षा नसते. ह्याच डायोनिसियसने म्हटले आहे, " एखाद्या सुंदर लेखनकृतीची मूलतत्त्वे ही एखाद्या आनंददायक लेखनकृतीच्या मूलतत्त्वापेक्षा वेगळी नसतात. दोन्हीकडे महत्त्व असते ते एका श्रेष्ठ दर्जाच्या स्वरमेळाला, एका उच्चतम तालाला, एका समृद्ध बहुविधत्वाला, आणि एका सर्वव्यापी लयीला. " हेलिनिसिटक काळातील काव्याच्या श्रेष्ठत्वाबद्दल विचार करिताना सौंदर्य आणि आनंद यांच्या मीलनाला सर्वात अधिक महत्त्व दिलेले आढळते.

आकृति की आशय ?

काव्याचे गोचर रूप आणि त्याचा आशय ह्यांच्या संदर्भातील प्राचीन काव्यशास्त्रातील कल्पना तत्संबंधीच्या आजच्या कल्पनांच्या पुष्कळच जवळ येतात. हे काव्यशास्त्र कवितेच्या बाबतीत तिचा भाषिक आविष्कार (lexis) आणि ती जे व्यक्त करिते ते (pragma) असा भेद करी. पहिल्याचा संबंध आकृतीशी, तर दुसऱ्याचा आशयाशी.

हेलिनिस्टिक काळाच्या अगोदरही काव्याच्या गोचर रूपासंबंधीच्या किंवा आकृतीसंबंधीच्या दोन आधुनिक कल्पनांशी ग्रीकांचा परिचय होता. (अ) एखाद्या कलाकृतीचे गोचर रूप हे तिच्या अन्तर्गत घटकाच्या मांडणीतून संभवते. ती मांडणी म्हणजेच तिची आकृति. ह्या दृष्टीने एखाद्या कलाकृतीची आकृति लक्षात घेणे हे त्यांच्या दृष्टीने सौंदर्याचे सारतत्त्व होते. परंतु ह्याबरोबरच (ब) कलाकृतीच्या गोचर रूपाकडे ते आणखी एका दृष्टीने पहात होते. कलावन्ताची कलाविषयाला रूप देण्याची पद्धत किंवा दुसऱ्या शब्दात बोलायचे म्हणजे तो जे व्यक्त करितो ते नव्हे तर तो ज्या पद्धतीने ते व्यक्त करितो ती त्याची पद्धत. हेलिनिस्टिक काळात ह्याच कल्पनेत थोडा बदल होऊन एक नवी कल्पना अवतरली. ह्या कल्पनेत काव्याची किंवा एखाद्या कलाकृतीची आकृति म्हणजे काव्याच्या ज्या अंगाचा इंद्रियाशी साक्षात् संबंध येतो ते अंग, ज्याचा अप्रत्यक्षपणे, अमूर्तपणे, विचाराच्या द्वारा प्रत्यय येतो ते नव्हे, असे सुचविले गेले. कलाकृतीच्या आकृतीसंबंधीच्या आपल्या आजच्या काळातही निश्चित महत्त्व पावू लागलेल्या ह्या कल्पनेस हेलिनिस्टक सौंदर्यशास्त्र फार महत्त्व देऊ लागले होते. काव्याचे मूल्य नेमके कशाने जोखले जाते ह्या प्रश्नावर वाद होते. हे मूल्य काव्य जे गोचर असे भाषिक रूप घेऊन अवतरले त्यावरून जोखायचे की त्याच्यातून व्यक्त होणाऱ्या बौद्धिक आशयावरून ? दुसऱ्या शब्दात म्हणजे भाषेवरून की विषयावरून ?

एपिक्यूरियन आणि स्टोइक ह्या सारख्या विचारसंप्रदायांना, ते ज्या तात्त्विक भूमिकेवर अधिष्ठित होते त्या तात्त्विक भूमिकेमुळे काव्यातील उदात्त किंवा उपयुक्त आशयाला मूल्यविचारात अग्रस्थान देणे भागच होते. परंतु ह्या आशयवाद्यांबरोबर काही 'आकृतिवादी' ही होते. हेलिनिस्टिक काळातील ह्या आकृतिवादाची जी थोडीफार माहिती आपणास उपलब्ध आहे त्यावरून पाहता त्या विचारात व्यक्त झालेली मूलभूतता आपणास आश्चर्यचकित करिते. आकृतिवादाचा पोटतिडकेने पुरस्कार करणाऱ्यांपैकी एकाचेही लेखन आज उपलब्ध नाही, परंतु आपला जो त्यांच्याशी परिचय होतो तो त्यांचा कट्टर शत्रू फिलॅडेमस ह्याच्या मार्फत ! अगदी पहिले आकृतिवादी म्हणजे पर्गामॉन (Pergamon) चा क्रेटिस, हेरॅक्लियोडोरस आणि अँड्रोमेनिडिस. पुष्कळदा ह्या आकृतिवाद्यांची भरती स्टोइक आणि पेरिपॅटेटिक (Peripatetics) संप्रदायामधूनच होत असे. हेलिनिस्टिक काळाच्या प्रारंभी म्हणजे खिस्तोत्तर तिसऱ्या शतकात ह्या आकृतिवादी विचाराचा जोर





होता. श्रुतिमाधुर्य किंवा श्रुतिमधुर नाद हे चांगल्या कवितांचे खास वैशिष्ट्य असते असे क्रेटिस म्हणतो. एखाद्या काव्यातील नादांची सुखदायक रचना कानावर आल्यास त्या काव्याचे पूर्णांग लक्षात येण्यास ती तेवढी पुरेशी ठरते असे हेरॅक्लियोडोरस प्रतिपादताना आढळतो. एखाद्या काव्यात सामावलेला विचार हा त्या काव्याच्या सौंदर्यात जशी भर घालीत नाही तसा त्यात काही उणीवही निर्माण करीत नाही असेच ह्या तिघांचेही मत होते.

काव्य हे श्रवणद्वारेच प्रतीत होते. शब्द, त्यांचा ताल, त्यांचा स्वरमेळ, आपण कानांनीच ऐकतो ह्या बद्दल, अर्थात्, प्राचीनांना संशय नव्हता. परंतु एखाद्या कवितेच्या संपूर्ण रूपाची (Composition) जाणीव आपणास केवळ ती कविता ऐकून येते काय, आणि ह्या दृष्टीने केवळ आपल्या श्रोत्रेंद्रियांवर भरवसून आपण एखाद्या काव्याचे मूल्यमापन करू शकू काय ह्याबद्दल ते साशंक होते. अशा प्रकारचे मत आकृतिवाद्यांचे होते. त्यांच्या मते एखाद्या कवितेचा संपूर्ण अर्थ लक्षात घेणे हा केवळ श्रवणव्यापार होय. हेलिनिस्टिक कालाच्या शेवटी शेवटी आणि रोमन काळातही ह्या मताचे अनेक पुरस्कर्ते आढळतात. कानांनीच काव्याचे खरे मूल्यमापन होते असे क्विंटेलियनचेही मत होते.) (Optime ... indicant aures) हालिकार्नाससचा डायोनीसियस म्हणतो, " सुंदर भाषा म्हटली की ती सुंदर शब्दांची बनलेली असते हे ओघाने आलेच. आणि सुंदर शब्द म्हटले म्हणजे सुंदर नादसमुच्चय (syllables) आलेच... भाषा जी विविध रूपे घेऊन (काव्यांतर्गत) पात्रांचे स्वभाव, त्यांचे विकार, त्यांच्या भोवतालचे वातावरण, आणि त्यांची वागणूक व्यक्त करीत असते ती रूपे ह्या नादसमुच्चयांची मूलभूत रचनाच खरोखर निश्चित करीत असतात. " परंतु आकृतिवादाच्या ह्या पुरस्कर्त्यांमध्ये आणि क्रेटिस किंवा हेरॅक्लियोडोरस यांच्या विचारात थोडा फरक होता. हे लेखक काव्याच्या आकृतीला किंवा गोचर रूपाला सर्वात अधिक महत्त्व देत होते. परंतु आशयाचे महत्त्व अमान्य करण्यापर्यंत त्यांची मजल कधीच गेली नाही, काव्याच्या गोचर रूपाबाबत, त्याच्या आकृतिबंधाबाबत ते पक्षपाती होते, परंतु ते क्रेटिस किंवा हेरॅक्लियोडोरस ह्यांच्याप्रमाणे आकृतिवादी नव्हते. तात्पर्य, हेलिनिस्टिक काळांत काव्यासंबंधीच्या निर्मळ श्रवणात्मक कल्पनेला फारसे पाठिराखे मिळाले नाहीत. " चांगल्या काव्याची परीक्षा बुद्धिशक्तीचा उपयोग करून न करिता केवळ संस्कारित श्रोतृशक्तीच्या साहाय्याने केली पाहिजे " हे मत फिलोडेमसला अत्यंत मूर्खपणाचे वाटत होते. आणि स्यूडो-लॉन्जायनसची एकंदर तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका ही फिलोडेमसच्या भूमिकेच्या नेमकी उलट असली तरी ह्या प्रश्नाबाबत त्याचे विचार फिलोडेमसच्या विचारासारखेच होते. कलाकृतीचा संवाद होतो तो माणसाच्या अन्तर्मनाशी, त्याच्या श्रोत्रेन्द्रियांशी नव्हे, असेच त्याचे मत होते.

प्राचीनांनी आकृति आणि आशय हे दोन शब्द ज्या परस्परविरोधदर्शक पद्धतीने उपयोजिले त्या पद्धतीने ते हेलिनिस्टिक काळात योजिले गेले नाहीत. हेलिनिस्टिक काळातील विचार हा इतका सरधोपट नव्हता. तो बराच गुंतागुंतीचा होता. (आणि म्हणूनच दोन परस्परविरोधी मूल्यांपैकी एखादे किंवा दोन्ही स्वीकारण्याकडे त्याची प्रवृत्ति कमी होती.) म्हणूनच चिऑस (chios) चा अरिस्टो ह्या स्टोइक तत्त्वज्ञानाने ह्या संदर्भात चार शब्दांचा न्यास करून पहिला आहे. (काव्यातून व्यक्त झालेला) विचार, (त्यात आलेली) पात्रे, (त्याने निर्माण केलेली) नादसंगति ((sounds), आणि त्याची (अन्तर्गत) मांडणी. विचार आणि पात्रे ह्यातूनच पुढे ज्याला ' आशय ' म्हणून संबोधण्यात आले त्या कल्पनेचा उदय झाला. नाद आणि मांडणी ह्या कल्पनांतून पुढे ज्याला ' आकृति ' ह्या नावाने संबोधिले जाऊ लागले त्याचा जन्म झाला.

काव्यसौंदर्यमूल्ये : संकेताधिष्ठित की विश्वात्मक ?

आता शेवटचा प्रश्न : काव्यासंबंधीचे मूल्यमापन हे वस्तुनिष्ठ आणि विश्वात्मक असते काय ? ह्या प्रश्नावरही हेलिनिस्टिक लेखकांचे एकमत नव्हते. काव्य हे ' स्वभावतः ' चांगलेही नसते आणि वाईटही नसते, ते फक्त आपणास तसे वाटते इतकेच, असे त्यातील काही प्रतिपादीत. फिलोडेमसचे ग्रंथ वाचताना आपल्या हे लक्षात येते की त्या काळात असेही काही

अनुक्रमणिका

होते की काव्याच्या मूल्यासंबंधीची मते ही केवळ काही संकेतांवर आधारलेली असतात, काव्याचे वस्तुनिष्ठ व विश्वात्मक मूल्यामापन ही गोष्ट अशक्य आहे असे त्यांचे मत होते. फिलोडेमसचे मत मात्र ह्यापेक्षा वेगळे होते. वाङ्मयमूल्ये ही संकेताधिष्ठित असतात हे मान्य करूनही ती विश्वात्मक स्वरूपाचीही असतात असे त्याचे मत होते. 'ऑन दी सब्लाइम' ह्या ग्रंथाचा अनामिक लेखकही ह्या मताचा होता की लोकांमध्ये रीतिरिवाज, बोलण्याचालण्याच्या पद्धति आणि आचारविचार ह्या बाबतीत कितीही भिन्नता दिसत असली तरी सारख्या वस्तूंविषयी सारखीच मते सर्व लोकांमध्ये आढळून येतात.

प्रश्न होता तो असा की ह्या काव्यमूल्यांचा उदय आपल्या काव्यविषयक स्वानुभवातून होतो की त्या काव्यासंबंधी एकाने व्यक्त केलेले मत (ह्याचाच पुढे 'संकेत' बनतो) दुसऱ्याने मान्य करण्यातून होतो. ज्ञानासंबंधीच्या आपल्या विशिष्ट उपपत्तीमुळे स्टोइक तत्त्वचिंतक ह्या संबंधात अनुभवाची कास धरीत होते, तर ह्याउलट आपल्या विशिष्ट तात्त्विक भूमिकेनुसार एपिक्यूरियन तत्त्ववेत्यांचा कल काव्य-सौंदर्यविषयक मूल्य म्हणजे केवळ संकेत होत असे मानण्याकडे होता.

मध्ययुगाच्या प्रारंभीच काव्यलेखनाला प्रारंभ झाला. काव्यासंबंधीचा विचार मात्र त्यानंतर बऱ्याच उशीरा आला. एवढे खरे की खिश्चन सौंदर्यशास्त्राचा पाया इसवी सनाच्या चौथ्या शतकातच घातला गेला होता; परंतु ज्यांनी हा पाया घातला त्यांनी त्या मानाने काव्यासंबंधी फारच थोडा विचार केला. ऑगस्टीनला संगीतात अधिक रस वाटत होता, [२] बोसिलला चित्रकलेत रस होता, आणि स्यूडो-आरिओपाजिटे[3] (pseudo- Areopagite) च्या अध्यात्मवादी सौंदर्यशास्त्राचा (metaphysico-esthethics) काव्यशास्त्राला काहीच उपयोग नव्हता. परंतु प्राचीन जगातील पारंपारिक सौंदर्यशास्त्राचे रुळलेले महत्त्वाचे मार्ग अजून बुजलेले नव्हते. ते अजून टिकून होते. काही खिस्ती धर्मोपदेशक, अर्थात्, त्यांची हेटाळणी करीत होते. सेंट जेरोमने म्हटले आहे, 'होरेसचा संबंध प्रार्थना-संगीताच्या पुस्तकाशी कसा पोचतो ते मला कळत नाही,' परंतु असे असले तरी होरेसचे नाव अनेकांना परिचित होते, त्याच्या काव्यशास्त्राचा उपयोग होत होता आणि नुकतेच आठव्या शतकात आल्कुइनच्या[४] (Alcuin) एका शिष्याने त्यावर भाष्यही लिहिले होते.

बाराव्या शतकाच्या सुमारास काव्यासंबंधी प्रामुख्याने विचार करणारे 'पोएट्रीज (किंवा 'artes poeticae') हें नांव धारण करणारे व काव्यकलेसंबंधी माहिती पुरविणारे बरेचसे निबंधात्मक लेखन प्रथम निर्माण होऊ लागले. ह्यातील पुष्कळसे लेखन आज उपलब्ध आहे : (De Ornamentis Verborum) नावाचा मारबो (Marbaud) ह्या लेखकाने ११ व्या शतकात (१०३५-११२३ या सुमारास) लिहिलेला एक पद्यात्मक प्रबंध, बाराव्या शतकातील हिर्शो (Hirschau) चा कॉनराड (Conrad) याचा एक आणि मथ्यू द व्हादोम (Mathieu de Vendôme) (जन्म ११३०) याने लिहिलेला Ars Versificatoria हा दुसरा प्रबंध, नंतर तेराव्या शतकातील पुढील प्रबंध. झा द गार्लांद (Jean de Gerlande) (११९५-१२७२ सुमारे) चा Poetria Nova; गोदफ्रॉ द व्हिनसाँ (Godefroi de Vinsauf) (जन्म १२४९) चा Poetria आणि झेर्व्हे द मेल्क्ले (Gervais de Melkley) (जन्म ११८५) चा प्रबंध. ह्यातील

---

२. कॅसारियाचा (Caesarea) बिशप, बासिल दी ग्रेट या नावाने प्रसिद्ध (इ. स. ३३०-३७९). अनेक ग्रंथांचा लेखक.

३. पांचव्या शतकाच्या शेवटी व सहाव्या शतकाच्या प्रारंभी होऊन गेला असावा. याचे नावावर १० पत्रे व ४ महत्त्वाचे प्रबंध मोडतात. स्यूडो-डायोनिसियस ह्याही नावाने ओळखला जातो.

४. (इ. स. ७३०-८०४) शार्लमॅनच्या (७४२-८१४) दरबाराशी संलग्न असलेल्या एका शाळेचा प्रमुख. ह्या शाळेतील धर्मोपदेशकांना त्याने लॅटिन हस्तलिखितांच्या नकला करावयास शिकविले. धर्मशास्त्रज्ञ आणि शिक्षणशास्त्रज्ञ. लॅटिनमध्ये धर्मशास्त्र आणि शिक्षणशास्त्र ह्यावर ग्रंथलेखन.





बरेचसे प्रबंध हे पारिस आणि ऑर्लिआ (Orlèans) येथे लिहिले गेले. ह्या प्रबंधातील विचार प्राचीन काळातील काव्यशास्त्र आणि वक्तृत्वशास्त्र ह्यावरच मुख्यत्वेकरून आधारलेले असले आणि त्यातील काही वर्गीकरणे आणि अनेक कल्पना यांचाही उगम त्यातच असला तरी त्यात अनेक नवे विचार व नव्या कल्पना व्यक्त झालेल्या आहेत.

ह्या वेळी मध्ययुगीन काव्याला आणि एकंदर साहित्याला चांगलाच बहर आला होता. चर्चमध्ये म्हणावयाची महत्त्वाची प्रार्थनागीते केव्हाच तयार झाली होती; काव्याचे क्षेत्र नुकतेच खूप विस्तार पावले होते; मध्ययुगीन रंगभूमीशी संलग्न असलेले खास नाट्यप्रकार नुकतेच जन्माला आले होते, आणि धार्मिक काव्याबरोबरच धर्मनिरपेक्ष, ऐहिक जीवनावर आधारलेली कविताही (११ व्या शतकात प्रॉव्हेन्स परगण्यात) नुकतीच उदयाला आली होती परंतु असे असले तरी ह्या काळातील काव्यशास्त्रविषयक विचार तत्कालीन काव्याशी संलग्न नव्हता. त्या काव्यामधून तो जन्माला आलेला नव्हता. जे विद्वान हे काव्यशास्त्राचे नियम नमूद करीत होते त्यांची भिस्त त्यांच्या काळात लिहिल्या जाणाऱ्या काव्यावर नव्हती तर ग्रीक आणि रोमन लेखकांच्या काव्यशास्त्रविषयक लेखनाचा जो काही थोडाबहुत भाग त्यांना अद्याप उपलब्ध होता त्यातील उपपत्तींवर होती; ह्या अर्ध्यामुर्ध्या उपपत्तींवर त्यांची अमर्याद श्रद्धा होती आणि त्यावरच ते आपल्या कल्पनांची आणि विचारांची इमारत रचीत होते. ह्यामुळेच त्यांच्या काव्यविचाराने जरी तत्कालीन काव्यशास्त्रात काही नवीन कल्पनांची भर घातलेली आढळत नसली तरी त्याने एक गोष्ट निश्चित साधली व ती म्हणजे काव्यविषयक विचाराचे सातत्य राखले गेले.

प्राचीन युगाला ठाऊक नसलेली एक गोष्ट मात्र ह्या युगाने लक्षात घेतली, हे निदर्शनास आणायला हवे. ही गोष्ट म्हणजे काव्याला ललित कलांमध्ये मिळालेले स्थान. एवढे खरे की ११ व्या शतकातील श्रेष्ठ तत्त्ववेत्ता ह्यू ऑफ सेंट व्हिक्टर[५] (Hugh of st. Victor) हा कलांचे वर्गीकरण करिताना काव्याला 'कला' ह्या शब्दाने सूचित होणाऱ्या सर्व अर्थांनी कलेचा दर्जा द्यावयास अनमान करताना दिसतो. तो काव्याला दर्जा देतो तो शेवटी पूरक-कलेचा, (appendix artium); परंतु आर्डेन्स ह्या टोपणनावाने ओळखल्या जाणाऱ्या रूडॉल्फ लाँशाँ (Rudolf Longchamp) ह्या लेखकाने मात्र कलांचे वर्गीकरण करिताना काव्य ही कला नसून ती केवळ उत्स्फूर्तपणे साधलेली एक कृति आहे हे प्राचीनांचे मत बाजूला सारले होते आणि तो केवळ काव्याला कलेचा दर्जा देऊनच थांबलेला नव्हता तर कलेची जी चार महत्त्वाची क्षेत्रे त्यातील एक क्षेत्र काव्य ह्या कलेचे होय, असे मत त्याने प्रतिपादिले होते.

काव्याचे प्रकार

मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने शब्दद्वारा प्रकट होणाऱ्या कलांचे सामान्यतः दोन वर्ग पाडले होते- काव्य आणि गद्य. आशय आणि गोचर रूप ह्या दोहोंबाबत काव्य हे गद्यापेक्षा वेगळे उमटून पडते असे मत होते. मॅथ्यू द व्हांदोम (Methieu de Vendome) ने पोसियाडॉनियस (Poseidonius) प्रमाणेच काव्याची व्याख्या अशी केलेली आहे की काव्य म्हणजे छंदोबद्ध रूपात एक गंभीर आणि महत्त्वपूर्ण आशय बंदिस्त करण्याची शक्ति. (Poesis est scientia, quae graven et illustnem oratiorem claudit in metro) आणि त्याने पद्याची व्याख्या अशी केली आहे: ज्यांतील काहीच निरर्थक किंवा अतिसामान्य नसते अशा सुंदर वाक्प्रयोग आणि सुंदर विचार यांनी सुशोभित केलेल्या शब्दांनी धारण केलेले छंदोबद्ध रूप म्हणजे पद्य. त्या काळांतील काही लिखाणांवरून असे वाटते की मध्ययुगीन लेखक काव्यामध्ये काव्याच्या छंदोमयी म्हणजे नादात्मक अंगाला (elegansiunctura dictionum) आणि त्यांतून व्यक्त होणाऱ्या गोष्टींच्या काटेकोर व यथातथ्य आविष्काराला (expressio puopriotatum) जेवढे महत्त्व देत होते तेवढे ह्या शब्दांच्या व नादाच्या सुयोग्य निवडीला देत नव्हते. परंतु अनेकदा, विशेषतः

५. (इ. स. १०९६-११४१) गूढवादी तत्त्वज्ञ. आणि धर्मशास्त्रज्ञ. ह्याच्या गूढवादी तत्वज्ञानाचा १२ व्या शतकाच्या उत्तरार्धातील विचारसरणीवर फार प्रभाव दिसून येतो.





जेव्हा जेव्हा गद्यापेक्षा आणि त्यातल्या त्यात इतिहासापेक्षा काव्य हे वेगळे कसे हा प्रश्न विचारात घेतला जाई तेव्हा तेव्हा काव्य आणि गद्य ह्यातील ही नवी भेदलक्षणे ते बाजूला सारीत आणि काव्याचा संबंध कल्पनानिर्मिती- (invention) शी असतो सत्याशी नव्हे हे जे प्राचीनांचे मत त्याचीच ते कास धरीत. कॉनराड ऑफ हिर्शोने (Conrad of Hirschau) कवी हा निर्माता आहे तो वेगवेगळे आकार घडवितो, तो fictor आणि formator आहे, तो जे बोलतो ते pus venis falsa असते असे म्हटले आहे.

वाङ्मयाच्या तपशीलवार वर्गीकरणाला मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने विशेष महत्त्व दिलेले आहे : झाँ द गार्लांद (Jean de Garlande)च्या 'पोएट्रिआ' (Poetria) नामक प्रबंधांत वेगवेगळ्या दृष्टिकोणातून वाङ्मयाचे चार विभाग मानले आहेत :

(१) केवळ वाङ्मयाचे शब्दाधिष्ठित रूप लक्षात घेऊन त्याचे दोन भाग पाडतात : काव्य आणि गद्य. गद्याचे विविध प्रकार नोंदताना शास्त्रीय (technographic) ऐतिहासिक, पत्रात्मक आणि तालबद्ध हे प्रकार नोंदले आहेत. तालबद्ध गद्य म्हणजे ज्याला पुढे वाङ्मयीन गद्य म्हटले ते.

(२) केवळ लेखकाची भूमिका लक्षात घेऊन वाङ्मयाचा विचार केला तर त्याचे जे विभाग पडतात ते असे : अनुकृति साधणारे वाङ्मय (imitativum), कथनपर वाङ्मय (enarrativum), आणि संमिश्र वाङ्मय (mixtum). (हे विभाग पाडताना प्राचीनांनी पाडलेले वाङ्मयाचे विभाग डोळ्यापुढे ठेवलेले आहेत.) ह्यातील पहिल्या विभागात पडणाऱ्या वाङ्मयात लेखक हा त्याने निर्माण केलेल्या प्रमुख पात्राच्या मुखाने बोलत असतो, उरलेल्या दोन प्रकारात तो आपले विचार आपणच बोलून दाखवीत असतो.

(३) केवळ सत्याभिव्यक्तीच्या दृष्टीने पाहिले असता वाङ्मय हे तीन प्रकारे विभागले जाते : हे विभाग म्हणजे प्राचीनांनी मानलेलेच तीन विभाग **historia** इतिहास, **fabula** कल्पित, आणि **argumentum** चर्चात्मक, प्रतिपादनात्मक.

(४) वाङ्मयात व्यक्त झालेल्या भावनांच्या दृष्टीने विचार करिता त्याचे दोन भाग पडतात : (ज्याचा प्रारंभ सुखात होतो आणि शेवट दुःखात होतो अशा) शोकान्तिका आणि (ज्यात ह्या उलट प्रकार असतो अशा) सुखान्तिका.

नियम, निसर्गदत्तबुद्धि – आणि मोहकता (grace)

वाङ्मयनिर्मितीला तीन गोष्टींची आवश्यकता आहे असे मध्ययुगीन काव्यशास्त्राचे मत होते : (वाङ्मयाचे) तत्त्वज्ञान, प्रत्यक्ष अनुभव आणि वाङ्मयाचे परिशीलन. दुसऱ्या शब्दात म्हणजे नियमांचे ज्ञान, निसर्गदत्त व्यक्तिगत बुद्धि आणि त्याबरोबरच ज्यांचा आदर्श म्हणून उपयोग होईल अशा चांगल्या लेखकांच्या वाङ्मयाची ओळख. प्राचीन काळातील काव्यविचारात मध्ययुगीन काव्यविचाराने ह्या तिसऱ्या गोष्टीच्या निर्देशाने स्वतःची अशी भर टाकली होती.

ह्या काव्यविचाराने सर्वांत अधिक महत्त्व दिले ते वाङ्मयासंबंधीच्या तत्त्वविचाराला; परंतु येथे तत्त्वविचार ह्याचा अर्थ वाङ्मयनिर्मिती-संबंधीच्या सार्वकालीन नियमांचा विचार. वाङ्मयनिर्मिति ही काही शाश्वत स्वरूपाच्या नियमानुसार होत असते अशी ह्या विचारवंतांची दृढ समजूत होती व म्हणून ह्या नियमाचे ज्ञान त्यांच्या दृष्टीने वाङ्मयनिर्मितीसाठी अत्यावश्यक ठरत होते, तेव्हा त्यांनी सर्वच प्रकारच्या वाङ्मयनिर्मितीचे नियम ग्रथित करण्याचा प्रयत्न केला. तत्त्वतः तरी सर्व संभाव्य नियम आणि पोटनियम शोधण्याकडे आणि नमूद करून ठेवण्याकडे त्यांची प्रवृत्ति दिसून आली. उदाहरणार्थ, गोदफ्रॉ (Godefroi) हा लेखक एखाद्या कथेचा प्रारंभ कोणकोणत्या प्रकारे करिता येतो ह्याची एक यादीच तयार करितो; जणू काय ह्या खेरीज अन्यप्रकारे कथेचा प्रारंभ करिता येणारच नाही. ह्या बाबतीत काव्य हे देखील इतर कलांसारखेच आहे, काव्यलेखन म्हणजे तरी काय ? विशिष्ट नियमानुसार केलेले लेखन ही मध्ययुगीन काव्यशास्त्राची अत्यंत लक्षात घेण्याजोगी समजूत आहे. कोणत्याही वाङ्मयकृतीचे मूल्य हे ती नियमांचे कितपत काटेकोरपणे पालन करिताना दिसते ह्यावर अवलंबून आहे असे हे काव्यशास्त्र मानते. कवि हा

अनुक्रमणिका

एखाद्या विद्वानापेक्षा कोणत्या बाबतीत वेगळा ठरतो ह्या दृष्टीने कोणत्याही काव्यकृतीकडे पाहण्या ऐवजी कवि आणि विद्वान हे दोघे प्रकृतीने सारखेच कसे ह्या भूमिकेतून तिच्याकडे पाहण्याची ह्या काव्यशास्त्राची प्रवृत्ति होती.

काव्य हे सर्वतोपरी तत्संबंधीच्या नियमात बसेल असेच पाहिजे ही मध्ययुगाची धारणा असल्यामुळे काव्य म्हटले म्हणजे त्याचा अर्थ कळण्याची कधीच पंचाईत पडता कामा नये, हा तत्कालीन काव्य-शास्त्राचा दंडक होता. भाष्यावाचून आपल्या काव्याचे मर्म कळणे शक्य नाही अशी शेखी मारणारे कवि दोषार्ह आहेत असे जॉन ऑफ [६]सॅलिसबरीने म्हटले आहे; परंतु मध्ययुगीन काव्यशास्त्रात ह्या समजा-बरोबर आणखी एक समज दिसून येतो आणि ह्या दोन समजुतींची सांगड कशी घालावयाची असा आपल्यापुढे प्रश्न पडतो. चांगले काव्य म्हटले की त्याला रूपकात्मक किंवा प्रतीकात्मक अर्थ असला पाहिजे, काव्याने ऐहिकामधून पारलौकिक व्यक्त केले पाहिजे, हा तो समज. हा समज मध्ययुगीन काव्य-शास्त्रात अनेकदा व्यक्त झालेला दिसून येतो. आता काव्याचा हा प्रतीकात्मक अभिप्राय नेहमीच सहज लक्षात येईल असे थोडेच आहे ? तो लक्षात यावयाला अनेकदा अवघड जाणार. स्वाभाविकच मध्ययुगीन काव्यशास्त्रात, 'तीच गीते ही उत्कृष्ट गीते असतात की जी एकदा कानावर पडताच आपल्या पूर्णपणे लक्षात येत नाहीत" ह्या ॲबे ब्रेमाँच्या (Abbè Bremont) विधानासारखी विधानेही आपणास अनेक ठिकाणी आढळतात.

मन, श्रवण आणि प्रघात

काव्याचा वाचकावर व श्रोत्यावर काय परिणाम होतो ह्या प्रश्नाचा मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने बराच विचार केला आहे, आणि हा विचार करिताना त्याने सदर व्यापाराचे बरेच जवळून अवलोकनही केलेले आहे : माणसाच्या अनेक मानसिक शक्तींशी काव्याचा एकाच वेळी संबंध पोंचू शकतो-नव्हे तसा संबंध येणे आवश्यक असते असे त्याचे मत होते. काव्याचे केवळ पद्यरूप घेतले तरी ते त्याचा अर्थ वा अभिप्राय लक्षात येण्यास मदत करीत असते, आपले लक्ष विकेंद्रित न होऊ देण्यास साहाय्य करीत असते, आणि काव्यपरिशीलनाने आपणास थकवा येणार नाही ह्याची जणू काळजी घेत असते. परंतु त्या बरोबरच हेही खरे की काव्याच्या श्रवणाने जसे कर्णेंद्रियांचे समाधान झाले पाहिजे तसेच त्याने मनाचे उद्बोधन झाले पाहिजे व त्याला आनंदही झाला पाहिजे. गोदेफ्राने म्हटले आहे esto quod mulcet animum sic mulcet aurem. परंतु ह्याच गोदेफ्राने असेही म्हटले आहे की केवळ एवढ्याने भागणार नाही, केवळ कानांनी आणि मनाने दिलेला एखाद्या काव्यासंबंधीचा हा दुहेरी निर्वाळा पुरेसा नाही. ह्या निर्वाळ्याबरोबरच आणखी एक निर्वाळा पाहिजे व तो म्हणजे प्रघाताचा, परंपरेचा.

जे परंपरेच्या विरुद्ध आहे ते समाधान देऊच शक-णार नाही. हा खास मध्ययुगीन विचार आहे. प्राची-नांच्या काव्यविचारात तो आढळत नाही. एखाद्या कलाकृतीच्या मूल्यमापनातील निर्णायक विचार म्हणजे ती कलाकृति परंपरेला कितपत धरुन आहे हा होय असेच मध्ययुगीन काव्यशास्त्राचे मत होते. परंपरेला किंवा प्रघाताला हे काव्यशास्त्र एवढे महत्त्व देत होते. Index ... summus qui terminet– usus. परंतु ह्या मताबरोबरच आणखीही एक जाणीव त्यात व्यक्त होत होती. वेगवेगळ्या लोकांमध्ये, वेगवेगळ्या परिस्थितीमध्ये आणि वेगवेगळ्या युगांमध्ये परंपराही वेगवेगळ्या असतात, प्रघात भिन्नभिन्न असतात, ही ती जाणीव होय. काव्याचा नियम-पोटनियमांच्या भाषेत आणि केवळ वस्तुनिष्ठपणे विचार करू पाहणाऱ्या मध्ययुगीग काव्यशास्त्राची मूल्ये ह्या जाणिवेने थोडी सापेक्ष बनली, त्यात थोडाबहुत लवचिकपणा आला ह्यात संशय नाही.

सौष्ठव (elegance)

काव्याच्या वस्तुनिष्ठविशेषाचाही विचार ह्या काव्य-शास्त्राने मोठ्या बारकाईने केलेला आहे आणि हे विशेष काटेकोरपणे नमूदही केले आहेत. आपली

६. (मृत्यु : ११८०) चार्त्रचा (chartres) बिशप. ११७६. मुत्सद्दी, धर्मोपदेशक, विद्वान लेखक. तर्कशास्त्रावर प्रबंध.





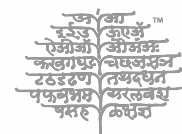
स्वाभाविकच समजूत अशी होते की सदर विशेषाची नोंद करिताना ह्या काव्यशास्त्राने धार्मिक विशेषांना निश्चित अग्रस्थान दिलेले असणार. परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की त्याने धार्मिक विशेषांना त्यात स्थानच दिलेले आढळत नाही, एवढेच नव्हे तर मध्ययुगीन काव्यशास्त्रात त्याचा उल्लेखही कोठे आढळत नाही, ह्याचे कारण काय असावे? काव्याचे धर्मविषयक प्रकृतिविशेष गृहीतच धरले जात होते का त्याचा विचार धर्मशास्त्रात करावयाचा, काव्यशास्त्रात नव्हे, अशी समजूत होती? कारणे काय असतील ती असोत. त्याचा निर्देश काव्यशास्त्रात झाला नाही हे खरे. ह्या काव्यशास्त्राने त्याच्या दृष्टीने काव्यात आवश्यक ठरणाऱ्या गुणविशेषांची एक लांबलचक यादी दिली आहे. ह्या यादीत नमूद झालेले गुणविशेष हे बहुतेक प्राचीन तत्त्ववेत्त्यांनी विचार करून लक्षात घेतलेलेच गुणविशेष आहेत. तालबद्धता (गोदेफ्रा त्याला moderata venustas असे म्हणतो) आणि योजलेल्या शब्दांचा आशयाच्या दृष्टीने अचूकपणा (प्राचीन लेखकांनी ह्यासाठी decorum आणि aptum हे शब्द वापरलेले आढळतात तर मध्ययुगीन लेखकांनी Congruum हा शब्द योजिलेला आढळतो.) मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने वाङ्मयाच्या ठिकाणी अत्यावश्यक ठरणारे गुणविशेष पुढीलप्रमाणे सांगितले आहेत: आनंददायकत्व (pleasure), सौंदर्य, उपयुक्तता; किंवा सौष्ठव (elegance), सुव्यवस्थित मांडणी (composition), भव्योदात्तता. प्राचीन काव्यविचारापेक्षाही मध्ययुगीन काव्यविचाराने सौष्ठव (elegance) ह्या गुणावर कितीतरी पटीने अधिक भर दिला आहे. १२ व्या शतकातील काव्यशास्त्रवेत्त्यांच्या आणि कवींच्या दृष्टीने हे 'सौष्ठव' काव्यात आणणे म्हणजे काव्यगुणांची परिसीमा गाठणे ठरत होते, ह्या विशेषाचा उल्लेख तत्कालीन सर्वच काव्यविचारात वरचेवर होता. परंतु 'सौष्ठव' (elegance) ह्या शब्दाने त्यांना खरोखर कोणकोणते गुण अभिप्रेत होते? (श्रेष्ठ दर्जाची) अभिरुचि, निर्दोषत्व, एक अचूक पूर्णत्व (a perfect state of finish) आणि अभिव्यक्तीचे औचित्य (किंवा अत्यंत उचित अभिव्यक्ति) (elegantia est, quae facit, ut locutio sit congrua propuia et apta) प्राचीन क्लासिकल काळातील ग्रीक लेखनाचे जे अनलंकृत, शिडशिडित रूपसौंदर्य आहे त्यात जे विशेष आढळत नाहीत ते मोहकपणा आणि अलंकृतता हे विशेष देखील 'सौष्ठव' या शब्दातून सूचित करण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. थोडक्यात म्हणजे 'सौष्ठव' ह्या शब्दाने काव्याच्या ठिकाणी आवश्यक ठरणाऱ्या सर्वच पायाभूत गुणांचा निर्देश होत होता. एखाद्या काव्यकृतीच्या पूर्णत्वाचे, तिच्या निर्दोषत्वाचे सौष्ठव हे चिन्ह होते.

काव्याचा आशय आणि त्याचे गोचर रूप ह्या दोहोंचा एक महत्त्वाचा विशेष 'सौष्ठव' ह्या शब्दाने व्यक्त होत होता. मथ्यू द व्हांदोमने म्हटले आहे, "एखाद्या काव्याचे सौष्ठव किंवा सौंदर्य हे त्याच्या विषयाच्या आंतरिक सौंदर्यावर जेवढे अवलंबून असते तेवढेच ज्या शब्दातून ते व्यक्त होते त्याच्या बाह्य अलंकरणावर आणि ज्या पद्धतीचा अवलंबून करून ते व्यक्त होते त्या पद्धतीवर अवलंबून असते." प्रत्यक्ष अवतरणातील Venustas interioais sententiae हे शब्द 'आशय' सूचक आहेत आणि superficialis ornatus verborum आणि modus dicendi हे शब्द काव्याच्या बाह्य किंवा गोचर रूपाचे दर्शक आहेत.

काव्याचे गोचर रूप (form)

काव्याच्या तालबद्धतेने घेतलेले नादरूप (dulcisoni numeri) आणि त्यात योजलेल्या शब्दांचे सौंदर्य ह्यामधून प्रतीत होणारे काव्याचे गोचर रूप म्हणजे केवळ त्याचे वरवरचे सौंदर्य होय. हे सौंदर्य म्हणजे केवळ अलंकरणाने साधलेले, मोत्यांच्या गुंफलेल्या सरासारखे सौंदर्य होय, असेंच मध्ययुगीन काव्यशास्त्राचे मत होते. परंतु त्याबरोबरच ते असेही समजत होते की असे असले तरी ही बाह्य अलंकरणे काव्याला आवश्यक आहेत, ह्या पेक्षाही लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट अशी की हे काव्यशास्त्र काव्याला दुहेरी गोचर रूप आहे असे मानीत होते. एक श्रोतृगोचर व दुसरे मनोगोचर, आत्मिक स्वरूपाचे, (Spiritual). श्रोतृगोचर रूपाचे गुणविशेष म्हणजे तालबद्धता, स्वरमेळ, गेयता, नादमाधुर्य. (suavitas canti-

अनुक्रमणिका





lenae) ह्या रूपाचा संबंध संगीताशी. असे म्हणायला हरकत नाही की चांगली कविता म्हटली की ती nihil aliud quam fictio rhetorica in musicaque posita.

परंतु ह्या रूपाबरोबरच काव्याला त्याचे मनोगोचर असे आत्मिक रूप असते. हे रूप म्हणजे त्याच्या आशयाला साजेशी एक सुंदर भव्योदात्त शैली. काव्याचे पहिले रूप ज्याप्रमाणे संगीताशी संबद्ध त्याप्रमाणे हे दुसरे रूप केवळ वाङ्मयीन. ह्या रूपातून प्रतीत होते ती कवीची आत्माविष्काराची शैली, तो जी भाषा वापरतो त्या भाषेचा विशिष्ट धर्म (quality), त्या भाषेची विशिष्ट कांति. (color), ह्या रूपाचा संबंध येतो ती प्रतिमा, शब्दाचा रूपकात्मक किंवा लाक्षणिक अर्थाने वापर, अनादिकालापासून वापरले जाणारे काव्यात्मक संकेत इत्यादींनी व्यापलेल्या क्षेत्राशी. मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने काव्यातून साधल्या जाणाऱ्या कर्णमधुर स्वरमेळाला महत्त्व दिले खरे, परंतु त्याबरोबरच त्यातील प्रतिमांची, शब्दांची, रूपकांची निवड कशी झाली आहे ह्या विचाराला त्याहीपेक्षा अधिक महत्त्व दिले. ह्या सर्व गोष्टींकडे सदर काव्यशास्त्राने पाहिले ते शोभावर्धक अलंकरण म्हणूनच; परंतु असे असले तरी काव्याच्या नादात्मक अंगापेक्षा त्याने नेहमीच ह्या गोष्टींना अधिक महत्त्वाचे स्थान दिले. काव्य हे गद्यापासून वेगळे उमटून पडते ते भाषेचे ऐश्वर्य व तिचा थाटमाट ह्यामुळे, काव्यात शब्द कसे पाहिजेत तर सणाच्या दिवशी अंगावर घालायच्या कपड्यासारखे, असेच त्याचे मत होते. पण विशेष महत्त्वाची गोष्ट अशी की काव्याची शोभा वाढविण्याऱ्या ह्या साऱ्या गोष्टी म्हणजे केवळ कविकल्पनेचा विलास नसून त्या सर्व नियमांनी बद्ध आहेत व हे नियम कोशबद्ध करिता येणे शक्य आहे व ते त्याप्रमाणे कोशबद्ध केले पाहिजेत, असेच हे काव्यशास्त्र प्रतिपादीत होते.

ज्या अलंकरणाचा शैलीशी संबंध येतो ती तीन तत्त्वावर आधारलेली असतात असे झेर्व्हे द मेल्केचे (Gervais de Melkley) मत होते. ही तीन तत्त्वे म्हणजे एकरूपता, साम्य आणि विरोध (identitas, similitudo et contrarietas ... ... eloquentiae generant venustateon) साहचर्य तत्त्वे (principles of association) म्हणून आज मानसशास्त्रज्ञ ज्या तत्त्वांचा उल्लेख करितात ती हीच तीन तत्त्वे होत. आणि मध्ययुगीन विचारात आणि आधुनिक विचारात ह्याबाबत जो सारखेपणा आढळतो त्यात आश्चर्य मानण्याजोगे खरोखर काहीच नाही. कारण नाही तरी वस्तूंचे आणि शब्दांचे दुसऱ्या वस्तूंशी आणि शब्दांशी असणारे जे विविध प्रकारचे साहचर्य त्यावर आणि साम्यविरोधावरच शैलीशी संबद्ध असणारे अलंकार अवलंबून असतात.

काव्यला चांगल्या शैलीची आवश्यकता असते असे मत हे मध्ययुगीन काव्यशास्त्र प्रतिपादीत असले तरी काव्याची शैली ही विविध प्रकारची असू शकते हे त्याला मान्य होते. प्रत्येक विचार हा अगदी सरळपणे किंवा प्रत्यक्षपणे, व्यक्त करिता येतो (ductus simplex) किंवा अप्रत्यक्षपणे, वक्रोक्तीने, सूक्ष्मपणे आणि रूपकाचा आश्रय घेऊन व्यक्त करिता येतो (ductus figuratus, oblicus, subtilis) हे एक साधे कारण ह्या मान्यतेच्या पाठीमागे होते. वाङ्मय हे अलंकृत हवे अशी मध्ययुगीन काव्यशास्त्राची श्रद्धा होती हे खरे, परंतु हे अलंकरण ते दोन प्रकारचे मानीत होते. सोपे (ornatus facilis) आणि कठीण (difficilis); म्हणूनच तर शैलींची विविधता. काव्यशास्त्राचा संबंध मुख्यतः ह्या कठीण, अलंकृत शैलीशी. ह्या शैलीचे सात प्रकार गोंदफ्रॉने नमूद केले आहेत. प्रत्यक्ष वस्तूऐवजी तिचे प्रतीक वा चिन्ह दिग्दर्शित करणारी, कर्माऐवजी कर्त्यावरच भागवणारी, कार्याऐवजी कारणाचा केवळ निर्देश करणारी, आणि कारणाऐवजी कार्याचा निर्देश करणारी, प्रत्यक्ष वस्तूऐवजी (substance) केवळ तिच्या गुणाचा उल्लेख करणारी, पूर्णाऐवजी अंशभागाचा आणि अंशभागाऐवजी पूर्णाचा उपयोग करणारी, हे ते शैलीचे सात प्रकार होत.

ह्या बरोबरच प्राचीन काव्यशास्त्राच्या पाऊलावर पाऊल टाकून मध्ययुगीन काव्याशास्त्राने तीन भिन्न प्रकारच्या शैली मानल्या : सोपी, मध्यम आणि आडंबरयुक्त (sunt igitur tres styli : humilis, mediocris, granditoquus) प्राचीन काव्यशास्त्राप्रमाणे

अनुक्रमणिका





त्याने ह्या तिन्हीत अग्रस्थान दिले ते आडंबरयुक्त शैलीला. फक्त बदल झाला तो परिभाषेत. प्राचीन काव्याशास्त्राने निदर्श केला तो तीन लेखनप्रकारांचा वा वाङ्मयप्रकारांचा, (genres : species or genus) मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने उल्लेख केला तो तीन प्रकारच्या 'शैलीं'चा. 'शैली' (styli) हा नवा शब्द ह्या काव्यशास्त्राने योजला, आणि हाच शब्द पुढे रूढ झाला. वस्तुतः 'शैली' हा शब्द देखील प्राचीनच, परंतु प्राचीनांनी त्याचा फारसा कधी उपयोगच केला नाही.

काव्याचा आशय

काव्याच्या गोचर रूपाला मध्ययुगीन काव्यशास्त्रज्ञांनी कितीही महत्त्व दिलेले आढळत असले तरी काव्यात सर्वात अधिक महत्त्व असते ते आशयाला, अशीच त्यांची दृढ समजूत होती. काव्याच्या केवळ गोचर रूपात सौंदर्य नसते तर ते त्याच्या आशयातही असते आणि ह्या आशयाधिष्ठित सौंदर्याला स्वाभाविकच अधिक महत्त्व असते. कारण आपला विचार आपण कोणत्या योग्य शब्दावरणातून व्यक्त करणार ह्यासंबंधी विचार करण्यापूर्वी आपण खरोखर जे व्यक्त करणार त्या संबंधीच प्रथम विचार करणे कवीला अत्यंत अगत्याचे असते (Paior est sententiae conceptio, sequitur verborum excogitatio,) आणि जे व्यक्त व्हावयाचे ते ओठावर येण्यापूर्वी प्रथम अंतःकरणातच नीट बसावे लागते.

मध्ययुगीन काव्यशास्त्राचा नियमांवर विश्वास होता, परंतु ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्राने कवींना जितके स्वातंत्र्य दिले होते आणि नवे मार्ग चोखाळण्याची जितपत मुभा दिली होती तितपत ती ह्याही काव्यशास्त्राने दिली होती. कोणत्याही वर्णनाच्या यथातथ्यपणावर ह्या काव्यशास्त्राचा कटाक्ष होता. परंतु वर्ण्य वस्तूच्या लक्षणीय विशेषाच्या बाबतीत लेखकाने आपली निवड-बुद्धि वापरली पाहिजे अशीही त्याची शिफारस होती. (quod puae ceteris dominatur), त्याचे असेही म्हणणे होते की वर्ण्य वस्तूच्या काही विशेषांवर लेखकाने थोडा अधिक जोर दिला पाहिजे, एवढेच नव्हे तर वर्ण्य वस्तूंचे आदर्शरूप त्याने दर्शविले पाहिजे, आणि शेवटी तर मथ्यूने (Mathieu) आपले काव्यविषयक विचार प्रकट करिताना असे प्रतिपादिले आहे की प्राकृतिक (real) सौंदर्यापेक्षा काव्यातील सौंदर्य हे वेगळे; कुरूपतेचे काव्यात रेखाटलेले चांगले चित्र हे (प्राकृतिक) सौंदर्याच्या काव्यातून रेखाटलेल्या वाईट चित्रणापेक्षा अधिक आनंद देते.

काव्याची गृहीत कृत्ये

मध्ययुगीन काव्यशास्त्राची गृहीत कृत्ये नमूद करावयाची म्हटले तर प्रथम काव्याच्या आशयासंबंधीची गृहीत कृत्ये लक्षात घेणे उपयुक्त ठरते. त्यात सर्व प्रथम स्थान द्यावयाचे ते नैतिकतेसंबंधीच्या गृहीत कृत्याला, त्यानंतर वास्तवतेसंबंधीच्या आणि मग इतर काव्याचा संबंध फक्त गंभीर विषयांशी (pondus rerum); थिल्लर विषयांना तेथे मज्जाव. वृत्तिगांभीर्या-(loftiness of spirit) खेरीज काव्य शक्य नाही, सर्वसाधारण स्वरूपाच्या विषयांना तेथे स्थान नाही. काव्य म्हटले की रूपकाचा, अन्योक्तीचा आश्रय आलाच; मध्ययुगात ह्या नियमाला प्राचीन काळापेक्षा अधिक महत्त्व आले कारण मध्ययुगात जगासंबंधीच्या कल्पनेत खूपच बदल झाला होता; प्राचीन काळातील जगासंबंधीची नितळ आणि वास्तव कल्पना आता नाहीशी झाली होती व तिची जागा एका अलौकिक आणि गूढरम्य कल्पनेने घेतली होती. एखादा शब्द वा एखादी प्रतिमा कितीही क्षुद्र असो, तिच्या वाच्य अर्थापलीकडे तिला आता एक लाक्षणिक अर्थ (figuralis), एक आध्यात्मिक किंवा अध्यात्मरूपकाचा अर्थ प्राप्त होऊ लागला होता. (spiritualis vel allegoricus)

आशयासंबंधीच्या ह्या गृहीतकृत्याबरोबरच काव्याच्या गोचर रूपासंबंधीही काही गृहीतकृत्ये होती. काव्य ही एक अशी वाङ्मयीन रचना आहे की अलंकरण, सर्व प्रकारची श्रीमंती हा त्याचा प्रकृतिधर्मच (dispositio) आहे अशी समजूत होती; परंतु त्याबरोबरच त्याचा शब्दरूप आविष्कार हा सुबोध पाहिजे, त्यात कोणत्याही प्रकारची संदिग्धता असता कामा नये, तो ओबडधोबड असता कामा नये, तो नीटनेटका, ज्यावर सफाईचा अगदी शेवटचा हात





फिरलेला आहे असा असला पाहिजे, असे मत व्यक्त केले जात होते. स्थूल रेखाचित्रणात्मक, सूचनात्मक, केवळ आपल्या मनाची साक्ष फक्त प्रकट करू पाहणारे असे (impressionistic) लेखन फारसे गौरविले जात नव्हते. लेखन म्हटले की त्यात पूर्णत्व पाहिजे, ते नीटनेटकेपणे साधलेले पाहिजे अशी अपेक्षा होती. ह्या दृष्टीने सदर युग शिल्पकलेकडून जे अपेक्षित होते तेच काव्याकडूनही अपेक्षित होते. एखाद्या चित्राकडे बृहद्दर्शक भिंगातून पाहिले असता त्या चित्राबद्दल प्रशंसेची भावना आपल्या मनात निर्माण झाली पाहिजे असे मध्ययुगीन सौंदर्यशास्त्राचे मत होते. चित्राप्रमाणे काव्य हेही नेमक्या शब्दात काटेकोरपणे व्यक्त झाले पाहिजे असे त्याला वाटत होते. मध्ययुगात काव्यकला ही जडावाचे काम करणाऱ्या कारागिराच्या कलेसारखीच असते अशी समजूत होती.

मध्ययुगीन काव्यशास्त्र नियमबद्ध, नीटनेटक्या लेखनाला विशेष महत्त्व देत होते; कुतूहल जागृत करणाऱ्या परदेशीय लेखनालाही त्याजकडून मान्यता मिळे. ह्या काव्यशास्त्राच्या दृष्टीने काव्यात चित्रमूल्यांना महत्त्व दिले जाई. ही चित्रमूल्ये म्हणजे काव्याचे अलंकरणात्मक वैभव, त्यातील प्रतिमांचे रंगरूप. ह्या चित्रमूल्यांबरोबरच संगीतमूल्यांनाही काव्यपरीक्षेत महत्त्वाचे स्थान असे. संगीतमूल्ये आणि चित्रमूल्ये ह्यांचा अनेकदा एकत्र विचार होई आणि त्या विचाराच्या दृष्टीने एखाद्या काव्याच्या चित्रात्मक तालबद्धतेची (color rhythmicus) प्रशंसा केली जाई.

काव्याचे साध्य

काव्याचा अवतार कशासाठी ह्या प्रश्नावर मध्ययुगाचे काय मत होते ? काव्याचा अवतार कशासाठी तर काव्यासाठी, अशा प्रकारचा विचार त्या काव्यशास्त्राच्या मनाला कधीच शिवला नव्हता; एवढेच नव्हे तर एखाद्या गोष्टीचा अवतार हा केवळ त्या गोष्टीसाठीच असू शकतो ही गोष्ट त्याच्या स्वप्नातही नव्हती. हे ज्याप्रमाणे त्याला मान्य नव्हते त्याचप्रमाणे काव्याचे साध्य सौंदर्य, पूर्णत्व, निर्दोष, सुयोग्य अभिव्यक्ति हे आहे अशीही त्याची समजूत नव्हती. प्रथमतः, त्याच्या दृष्टीने काव्याचा अवतार हा जगाला शहाणे करण्याकरिता, शिकविण्याकरिता होता. काव्य आणि ज्ञान ह्यांच्यामधील सीमारेषा अद्याप स्पष्टपणे आखली गेली नव्हती. दुसरे म्हणजे त्याच्या दृष्टीने काव्याची एक नैतिक भूमिका होती. ह्या बाबतीत त्याने काव्यावर कितीतरी महत्त्वाची कामे सोपविलेली होती. काव्याने माणसांची मने उन्नत होतात, त्यांच्या अंतःकरणात धर्मभावना (भक्तिभावना) जागृत होते, त्यांच्या अंगी विनम्रता येते, नियमांचे पालन करण्याची वृत्ति निर्माण होते, स्वसामर्थ्याची जाणीव होते, आणि कार्यप्रवणताही येते, अशी मध्ययुगाची समजूत होती. आणि काव्याच्या प्रयोजनासंबंधीच्या ह्या दोन्ही समजुतीबरोबर त्याची एक तिसरीही समजूत होती. ही तिसरी समजूत म्हणजे काव्याचे प्रयोजन केवळ आनंद देणे होय ही. ज्या कामगिरीचा वर उल्लेख केला त्या पार पाडताना कवी हा मध्ययुगीन काव्यशास्त्राच्या दृष्टीने विद्वानाच्या आणि धर्मोपदेशकाच्या पदवीला पोचत होता तर ही तिसरी भूमिका पार पाडताना मात्र तो गावोगाव भटकत फिरणाऱ्या पोटभरू गायकांच्या पायरीला उतरत होता.

ग्रीक आणि रोमन परंपरेतून मध्ययुगीन काव्यशास्त्राच्या उपपत्ति प्रत्यक्ष उदय पावल्या. ही परंपरा म्हणजे प्रत्येक गोष्टीचे नियम बांधण्याची परंपरा : ह्या परंपरेच्या मूलतत्त्वावरच सदर काव्यशास्त्राची उभारणी झाली. परंतु असे असले तरी अनेकदा काव्यविचाराच्या संदर्भात समकालीन जीवंत काव्याच्या संदर्भात येणारा अनुभवही जमेस धरला गेला, ह्या अनुभवाच्या संदर्भात त्याचा पुनर्विचार झाला; आणि त्यामुळे काही वेळा कारणांकडून कार्याकडे जाणाऱ्या पारंपारिक स्वरूपाच्या सिद्धांतातही उलथापालथ झाली. काही विश्वात्मक आणि शाश्वत स्वरूपाच्या नियमांनी काव्य हे बांधले गेले आहे हे मत मध्ययुगीन काव्यशास्त्र नेहमीच व्यक्त करिते. परंतु असे असूनही काव्याचा वाचकावर होणारा परिणाम हा त्याच्या वैयक्तिक सवयीवर अवलंबून असतो हे त्या काळातील सर्वच काव्यशास्त्रज्ञांनी मान्य केले आहे. त्या काळातील प्रत्येक काव्यशास्त्रविषयक संप्रदायाने आपले स्वतंत्र मत प्रतिपादिले आहे. जे विचाराला पटते त्याचा आणि काव्याचा नेहमी मेळ बसला पाहिजे; परंतु ह्या मताबरोबरच असेही मत व्यक्त केले गेले की पुष्कळदा लोकांना जे नीटसे कळत नाही

अनुक्रमणिका

तेच विशेष आवडताना दिसते, आणि मध्ययुगीन काव्यशास्त्राने काव्यविचारात जी महत्त्वाची वैचारिक भर घातली ती मुख्यतः स्वानुभवावर भिस्त ठेवून, परंपरेवर आणि काव्यशास्त्रविषयक संप्रदायनिर्मितीवर भिस्त ठेवून नव्हे. ही महत्त्वाची वैचारिक भर पुढील बाबतीत होती. इंद्रियगम्य अनुभवाकृति आणि बुद्धिगम्य अनुभवाकृति ह्यातील फरक, इन्द्रियगम्य अनुभवाकृतीला (form) गेयता, तालबद्धता आणि शिल्पसदृश आकार धारण करण्याची शक्ति ह्याची आवश्यकता, काव्यातील सहजगम्य, वरवरचे सौंदर्य आणि त्यातील आकलनाला कठीण असे सौंदर्य ह्यातील फरक आणि शेवटी सौष्ठव, अभिरुचिसंपन्नता ह्यांची काव्याच्या संदर्भात अत्यावश्यकता.

उपसंहार

ग्रीकांचे काव्यशास्त्र आणि अर्वाचीन काव्यशास्त्र म्हणजे प्राचीन ॲरिस्टॉटल आणि अर्वाचीन रोंसार[७] आणि ब्वालो (Ronsard and Boileau) ह्यांच्या दरम्यान झालेल्या वीस शतकांत काव्यविचाराच्या संदर्भात आपणास पुढील गोष्टी आढळून येतात असे शेवटी म्हणावयास हरकत नसावी :

(१) हा काव्यविचार सतत वाहता नव्हता तर जेव्हा त्याची प्रगति थांबली होती असे म्हणता येईल असे अनेक प्रदीर्घ कालखंड ह्या दोन हजार वर्षांच्या काळात होऊन गेले; परंतु ह्या कालखंडाबरोबर ज्यात त्याचे ठिकाणी निश्चितपणे सर्जनात्मकता, चैतन्य आणि नवता दिसून आली असेही काही कालखंड झाले. हे कालखंड म्हणजे मुख्यतः खिस्तपूर्व तिसऱ्या आणि पहिल्या शतकाच्या दरम्यानचा काल आणि बारावे शतक.

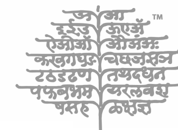
(२) ह्या २००० वर्षांच्या प्रदीर्घ कालखंडाच्या प्रारंभापासून म्हणजे अगदी हेलिनिस्टिक काळातच ॲरिस्टॉटलनंतरच्या अगदी पहिल्याच पिढीतील विचारवंतापासून क्लासिकल काव्यशास्त्राच्या एकांगीपणावर मात करून आपला स्वतःचा एक स्वतंत्र काव्यशास्त्रविषयक दृष्टिकोण बनविण्याचा आणि थेट ह्या प्राचीन युगाच्या अखेरीपर्यंत ही प्रक्रिया एकमार्गीपणाने आणि सातत्याने चालू ठेवण्याचा एकसारखा प्रयत्न दिसून येतो.

(३) मध्ययुगात काव्यशास्त्राची ही प्रगति तशीच चालू राहिली. प्राचीन काळाने प्रतिपादलेली अनेक तत्त्वे आणि उपपत्ति ह्यांचा स्वीकार मध्ययुगाने केला, परंतु हा स्वीकार करिताना मध्ययुगाने त्यांच्या प्रकृतीत आणि प्रवृत्तीत बदल केला.

(४) प्राचीन परंपरागत काव्यशास्त्राने प्रतिपादलेल्या सिद्धान्तांमध्ये आणि तत्त्वांमध्ये अर्वाचीन युगाच्या प्रारंभी अत्यल्प बदल झाला. प्राचीन काळी आणि मध्ययुगात त्याचे जे स्वरूप होते तेच जवळजवळ ह्या काळातही राहिले. ॲरिस्टॉटल आणि होरेस ह्यांनी प्रतिपादलेली मते अद्याप शिरोधार्यच समजली जात होती; त्यांच्या संबंधात शंका उपस्थित करणे अशक्यच होते. काव्यविचाराच्या संदर्भातील ज्या खऱ्याखुऱ्या नव्या कल्पना आज आपल्या मनाची पकड घेताना दिसतात त्या सर्वांचा उगम आठराव्या, एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकातील काव्यविचारात आहे.

---

७. (इ. स. १५२४–८५) फ्रेंच भावकवि, 'Pleiade' संप्रदायातील प्रमुख; फ्रेंच वाङ्मयाला इष्ट वळण लावले. कवितेच्या भाषेसंबंधी विचार १६ व्या शतकातील इंग्रजी सुनीत लेखकावर ह्याच्या लेखनाचा परिणाम.





प्रा. डॉ. र. चिं. बडवे

वेदान्त दर्शन आणि मानवी भवितव्य

भारताच्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनपरंपरेत ऐहिकजीवन व अध्यात्म यांची कौशल्यपूर्ण सांगड घालण्यात आलेली असून वेदान्तदर्शनाने या कार्यात फार मोठा वाटा उचललेला आहे. निवळ तत्त्वज्ञानाच्या म्हणजेच बौद्धिकतेच्या दृष्टीकोनातूनही वेदान्ताची उच्च थोरवी मान्यता पावलेली असून इतर देशातील याच क्षेत्रांतील पहिल्या दर्जाच्या कृतींबरोबर मांडीला मांडी लावून ती आत्मविश्वासाने बसू शकेल यात शंका नाही. म्हणूनच भारतीय संस्कृतीत वेदान्ताचे स्थान अनन्यसाधारण आहे. तावद्गर्जन्ति शास्त्राणि जंबुका विजने यथा। न गर्जति महाशक्तिः यावद्वेदान्तकेसरी ।। इत्यादि प्रसिद्ध वचनांवरून हे स्थान पूर्वापार मान्य झालेले आहे. वेदान्त दर्शनातील सामान्य सिद्धान्त हे केवळ त्या दर्शनाचे अध्ययन केलेल्या पंडितांपुरतेच मर्यादित न राहता कथा–कीर्तन–पुराणद्वारा समाजातील अगदी खालच्या थरापर्यंत झिरपले होते व मुरले होते. हा क्रम शतकानुशतके अव्याहत चालू होता. यामुळे भारतातील हिंदू समाजाला पिढयान् पिढया वेदान्ताचे बाळकडूच मिळत गेले व ते जणु त्यांच्या नसानसातून वहाणाऱ्या रक्ताचे घटक बनले. लहान थोर, स्त्रीपुरुष, गरीब श्रीमंत, शिक्षित-अशिक्षित, इ. सर्वांच्याच व्यावहारिक जीवनात वेदान्ताने याप्रमाणे प्रवेश केल्याने आत्मा, मोक्ष, पुनर्जन्म, माया, ब्रह्म, कर्म, पाप, पुण्य इ. शब्द सर्वांच्याच जिभेवर कायमचे बसले व तेही अर्थ समजून.

वेदान्तपरंपरेतील शैथिल्य

ही परंपरा आजही मोठ्या प्रमाणावर दिसून येत असली तरी चालू शतकात तिची जनमानसावरील पकड झपाट्याने शिथिल व खंडीत होत आहे हे मान्य करायला हवे. पाश्चात्य विद्या व संस्कृति यांच्या प्रसाराने सामाजिक (व्यापक अर्थाने) व मानसिक जीवनात झपाट्याने घडून येणारे क्रांतिकारक परिवर्तन हे याला कारणीभूत आहे. देशाच्या औद्योगीकरणाने वेग धरला असून पाश्चात्य विद्यांच्या अभ्यासाने उदरनिर्वाहाचा प्रश्न सुटण्यास आज जशी मदत होते तशी वेदान्ताच्या अभ्यासाने होण्याची शक्यता शून्यप्राय होत असल्याने त्या बिचाऱ्याला कोण कसा विचारील ?

दुसऱ्याही एका कारणाचा उल्लेख करणे योग्य होईल. ते म्हणजे वेदान्ताच्या संस्थापकांची आध्यात्मिक दृष्टि कितीही विशाल व सार्थ असली तरी पुढे पुढे त्या परंपरेत, विशेषतः तिच्या प्रचारात्मक विभागात, अध्यात्मापेक्षा शब्दप्रामाण्य, शब्दच्छल, शाब्दिक कोट्या इत्यादींनीच आपले पाय विस्तृत प्रमाणात पसरल्याने तिचा प्रत्यक्ष जीवनाशी संबंध दर्शविण्याइतके बुद्धिशालित्व असलेली माणसे उत्तरोत्तर कमी कमी होत चालली. स्वाभाविकपणेच, समाजपुरुषाच्या अंगांत वेदान्ताची परंपरा मुरलेली असताही वेदान्त व तत्त्वज्ञान हे सामान्य व्यवहारात कुचेष्टेचे शब्द बनले. ‘ तुमचा वेदान्त पुरे करा ’, ‘ तुमचे तत्त्वज्ञान आम्हास सांगू नका ’ अशा आशयाचे वाक्प्रचार देशी भाषांत रूढ झाले. वेदान्त म्हणजे निरर्थक बडबड व अर्थहीन काथ्याकूट असा कुत्सित ध्वनि यातून निघतो. सामाजिक व भौतिक शास्त्रांचा सखोल अभ्यास करणाऱ्या आधुनिक भारतीय पंडितांनाही वेदान्ताचा सध्याच्या जमान्यात काय उपयोग आहे असेच वाट असलेले बहुधा दिसून येते. लोकविचारास ल





असलेले हे वळण पाहून आश्चर्य वाटण्याची मात्र जरूरी नाही अथवा लोकांना दोष देण्यातही अर्थ नाही. नीरक्षीरविवेक सुटल्याने स्वतःच्या परंपरे-विषयी सकारण वा अकारण उपेक्षा, अनास्थाच नव्हे तर तिरस्कार व द्वेष इतर क्षेत्राबाबत ज्याप्रमाणे दिसून येतो त्याचप्रमाणे वेदान्तदर्शनाबद्दलही दिसून येत असला तर ते प्राप्त परिस्थितीत सुसंगत मानावे लागेल.

परंतु प्रश्न असा आहे की हे जे सर्व चालू आहे ते साकल्याने विचार करता योग्य वा इष्ट आहे का ? पर्वतप्राय बुद्धिमंतांनी स्थापित केलेल्या वेदान्तात केवळ काथ्याकूट व शब्दच्छल याखेरीज दुसरे काहीच नाही का ? परिस्थिती कशीही कितीही बदलली तरीही उपयुक्त होतील अशी परिस्थिती-निरक्षेप शाश्वत स्वरूपाची समाजिक मूल्ये वेदान्तात आहेत की नाहीत ? सर्वात महत्त्वाचा प्रश्न असा की ज्या परिस्थितीच्या नावावर हे सर्व सांगण्यात येते त्या, म्हणजेच सध्याच्या वैज्ञानिक व यांत्रिक युगात वेदान्तातील सिद्धान्त मनुष्यजातीला कोण-त्याही रीतीने उपयुक्त होणार नाहीत की काय ? अशा प्रश्नांचा अनुकूल वा प्रतिकूल पूर्वग्रहातून अलिप्त राहून नव्याने व तोही शास्त्रीय दृष्टीने विचार करण्याची वेळ आली आहे. अशा तऱ्हेचा एक प्रयत्न करून हाती काय लागते याचा शोध घेणे हा या लेखाचा हेतु आहे.

शांकरवेदान्ताचा पगडा

यासंबंधी एक स्पष्टीकरण मात्र नीट लक्षात घ्याव-यास हवे. ते असे की वेदान्ताची परंपरा फार जुनी असल्याने बादरायण व्यासांची ब्रह्मसूत्रे हा जरी तिचा मूळ ग्रंथ असला तरी कालौघात तिच्यात केवल-द्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, शुद्धाद्वैत इ० अनेक पंथोपपंथ उद्भवलेले पहावयास मिळतात. विचार व बुद्धी यांच्या स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने यात गैर असे काही नाहीच, उलट या सर्वांच्या संस्थापकांबद्दल व अनुयायांबद्दल आमच्या मनात आदरबुद्धीच आहे. या प्रत्येक पंथोपपंथाने आपापल्या काळी निश्चित स्वरूपाचे काही एक कार्य घडवून आणलेले आहे. परंतु आजतागायत गेली कित्येक वर्षे ८० टक्के हिंदू हे स्वतःस श्री आद्य शंकराचार्यांनी प्रतिपाद-लेल्या केवलाद्वैताचे अनुयायी आहेत म्हणवितात. सामान्य लोकांच्या जिव्हाग्रांवर खेळत असलेल्या वेदान्ती वा अध्यात्मिक संज्ञा याही मुख्यतः शांकर वेदान्ताच्याच असतात. बौद्धिक कसोटीच्या दृष्टीने हाच पंथ इतर पंथांपेक्षा अधिक पूर्णतेला गेलेला दिसतो. यामुळे वेदान्त म्हणजे मुख्यतः शांकर वेदान्त असा अर्थ या लेखात अभिप्रेत आहे.

अज्ञाताविषयी मानवाची जिज्ञासा

मानवी भवितव्यतेचा प्रश्न मनुष्याच्या अस्तित्वा इतकाच जुना असून तत्संबंधीच्या अभ्यासातूनच वेदान्त वा इतर तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ति झाली हे खरे आहे. प्रस्तुतचा प्रश्नही तोच आहे; परंतु अगदी वेगळ्या अर्थाने. जुन्या काळी अशी सर्वसाधारण समजूत होती की मृत्यूनंतर माणूस (म्हणजेच त्याचा आत्मा) दुसऱ्या कोणत्या तरी जगात जातो व रहातो. त्यामुळे त्या जगात माणसाचे भवितव्य कसे असेल व त्याला तेथे सुख शांति प्राप्त होण्या-साठी काय करायला हवे हे त्या वेळच्या प्रश्नांचे स्वरूप होते. हा प्रश्न अद्यापि अनुत्तरितच आहे. परंतु तो या लेखाचा विषय नाही. आपल्या विचारा-साठी असलेला प्रश्न मनुष्याच्या या जीवनातील भवितव्यतेसंबंधी आहे. दुसरे असे की पूर्वीच्या प्रश्नात व्यक्तीच्या भवितव्यतेचा विचार होता. परंतु आपला आजचा प्रश्न मानवजातीच्या भवि-तव्यते संबंधी आहे. या प्रश्नाचा उगम पूर्वी प्रमाणे मुख्यतः जिज्ञासावृत्तीत नसून भौतिक शास्त्रे व यंत्रविद्या यांनी परिस्थितीत जे अकल्प-नीय परिवर्तन घडवून आणले आहे त्यात आहे. विज्ञान व यंत्रविद्येची घोडदौड विधायक व विध्वं-

अनुक्रमणिका





सक या दोन्ही दिशांनी फार वेगाने चालू असून त्यामुळे मानवी जीवनात ज्याप्रमाणे सुखसोयी व समृद्धि वृद्धिंगत होत आहेत त्याप्रमाणे मनुष्याचें या धरणीतलावरील अस्तित्वही धोक्यात येऊ पहात आहे. स्वाभाविकपणे मनुष्यजातीचे भवितव्य काय ? विज्ञानाच्या या सर्वभक्षक गर्तेपासून तिचे संरक्षण होऊ शकेल की नाही, व शक्य असल्यास कोणत्या उपायांनी, ही विचारवंतांची आजची मुख्य चिंता आहे. पौराणिक दाखला देऊन बोलावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की मनुष्याचे अपत्य असलेल्या विज्ञानाच्या विध्वंसक शक्तीने भस्मासुरी स्वरूप धारण केलेले असून ती आता स्वपित्याचाच ग्रास करू पहात आहे. म्हणून पौराणिक भस्मासुरापासून श्री शंकराचा बचाव करण्यास नारदाची बुद्धी व युक्ती जशी उपयोगी पडली तशी या आधुनिक वैज्ञानिक भस्मासुरापासून मानव जातीचा बचाव करण्यास कोणत्या नारदाची बुद्धि व शक्ति परिणामकारक होईल ही आजच्या जगापुढील प्रमुख समस्या आहे. ती यशस्वीपणे सोडविण्यासाठी निरनिराळे विचारवंत आपापल्या बुद्धीला ताण देण्यात गुंतलेले आहेत. समस्येचे स्वरूप स्पष्ट होण्यासाठी या दोन भस्मासुरांमधील एक मूलभूत फरक लक्षात घ्यावयास हवा. पौराणिक भस्मासुराची शक्ति फक्त विध्वंसक स्वरूपाची होती; परंतु आधुनिक भस्मासुरामध्ये विध्वंसकतेबरोबरच विधायक प्रवृत्तीही तितकीच बलवान आहे. मनुष्याचे अस्तित्व टिकविण्यात तिचा फार मोठा वाटा आहे. म्हणून हा विधायक भाग कायम ठेवूनच आहे तर तो उत्तरोत्तर अधिक परिणत बनून फक्त विघातक भागाचे नियंत्रण करणे जरूर झाले आहे.

संघर्षाचे व्यापक स्वरूप

सर्वसामान्य संमजूत अशी आहे की ही समस्या मुख्यतः आर्थिक व राजकीय स्वरूपाची असून ती सोडविण्यासाठी याच प्रकारच्या साधनांचा उपयोग करावयास हवा. काही अंशाने ही समजूत खरीही आहे. वाढत्या लोकसंख्येमुळे व निरनिराळ्या मानव समूहात (राष्ट्रात) भूमीची फाळणी ऐतिहासिक व भौगोलिक कारणामुळे अप्रमाणशीर झालेली असल्याने व्यक्तीव्यक्तींमध्ये व राष्ट्राराष्ट्रांमध्ये जीवनकलह दिवसेंदिवस तीव्रतर होत असून त्यामधील संघर्ष वाढत्या प्रमाणावर आहे. व्यक्तीव्यक्तीतील संघर्षास आळा घालण्याची सोय ज्याप्रमाणे शासन व्यवस्थेच्या स्वरूपात अस्तित्वात आहे त्याप्रमाणे राष्ट्राराष्ट्रातील संघर्षास प्रभावीपणाने आळा घालणारी व्यवस्था तूर्त तरी उपलब्ध नाही. म्हणून युद्धाची शक्यता सदैव आहेच. तसे झाल्यास त्यात सर्वसंहारक अस्त्रांचा उपयोग होऊन मानवजातीची आहुती पडण्याचा संभव आहे. हे टाळण्यासाठी राष्ट्रांतर्गत संघर्ष मर्यादेत ठेवण्याचे उपाय योजले पाहिजेत. व त्यासाठी जीवनकलहाची तीव्रता कमी केली पाहिजे. या अर्थाने आजची समस्या आर्थिक व राजकीय स्वरूपाची आहे. यात शंका नाही. परंतु मनुष्यस्वभावाचा विचार करता या उपायांनी हा प्रश्न कायमचा सुटेल असा आशावाद भोळसटपणाचाच ठरेल. युद्धांच्या तारखा त्यामुळे कदाचित् मागेपुढे होतील, परंतु युद्धेच संपुष्टात येतील असे मानणे कठीण आहे. म्हणून ही डोकेदुखी कायमची थांबविण्यासाठी आर्थिक व राजकीय आघाडीवरील प्रयत्नांची जितकी आवश्यकता आहे तितकीच, किंबहुना अधिकच, त्या दृष्टिकोनाच्या पलीकडे जाऊन त्यांच्या बुडाशी असलेल्या तत्त्वालाच हात घालणे जरूर आहे. असा प्रयत्न केल्यास आढळून येईल कीं माणसामाणसामधील सर्व प्रमेयांचा उगम मानवी मनात असल्याने त्या मनाचे स्वरूप व स्वभाव समजून घेणे व त्याच्या मागोव्याने सर्व महत्त्वाच्या समस्यांचा उकल करण्याचा प्रयत्न करणे हाच मार्ग अंती फलदायी ठरेल. या दृष्टिकोनास मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोन असे नाव देता येईल. " आत्मानं विद्धि "

अनुक्रमणिका





अथवा " Know Thyself " इ. प्राचीन वचनावरून प्राचीन संस्कृतीच्या कित्येक प्रणेत्यास या दृष्टिकोनाचे महत्त्व उमगले होते असे दिसून येईल. " Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed " या युनेस्कोच्या घोषवचनावरून चालू शतकातील दोन महायुद्धांच्या अनुभवाने पोळलेल्या आधुनिक विचारवंतांनाही या दृष्टिकोनाचे महत्त्व मान्य होऊ लागले आहे हे लक्षात येते. म्हणून आंतरराष्ट्रीय संघर्षाचा या दृष्टिकोनातून विचार करून त्याचे सत्य स्वरूप समजावून घेतले तर त्याचे पर्यवसान मनुष्यजातीच्या उच्छेदनात न होण्यासाठी काय उपाय योजावेत हे स्पष्ट होईल.

मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोन

मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोनाबाबत सुरवातीसच असा आक्षेप उत्पन्न होण्याचा संभव आहे की या तऱ्हेचे प्रयत्न म्हणजे प्रत्यक्षतः अस्तित्वात नसलेली वस्तु अंधारात डोळे बांधून शोधण्यासारखेच निरर्थक आहे. कारण मन नावाची स्वतंत्र वस्तु खरोखरीच अस्तित्वात आहे की नाही याबद्दलच आधुनिक मनोवैज्ञानिकास शंका आहे. यामुळेच मनोविज्ञान म्हणजे मनुष्याच्या अंतर्बाह्य वर्तनाचे विज्ञान अशी व्याख्या करण्याकडे त्यांचा कल आहे. ही शंका ' मूले कुठारः ' सारखी वाटली तरी तिला महत्त्व देण्याची मात्र मुळीच आवश्यकता नाही. मन ही इंद्रियगम्य वस्तू नसली व तथाकथित वैज्ञानिक पद्धतीच्या आहारी जाऊन मनोवैज्ञानिक पंडीत मनाच्या अस्तित्त्वाबद्दल कितीही साशंक असले तरी मन ही प्रत्येकाच्या प्रत्यक्ष व दैनंदिन अनुभवाची गोष्ट आहे, इतकेच नव्हे तर माणूस म्हणजे मुख्यतः त्याचे मन असून शरीर हे या मनाचे केवळ साधन आहे ही वस्तुस्थिती कोणालाही नाकारता येण्यासारखी नाही. यामुळे या लेखात स्वीकारलेला दृष्टिकोन जरी आधुनिक मनोवैज्ञानिक पद्धतीच्या चौकटीत बसत असलेला सध्या कदाचित दिसत नसला तरी तोच अधिक वस्तुनिष्ठ, व्यावहारीक व सत्यास जवळचा आहे असे म्हणण्यास हरकत येऊ नये.

मन इंद्रियगम्य नसल्याने त्याचे स्वरूप काय अथवा स्वभाव काय याबद्दल मतभेद होणे शक्य आहे. परंतु याही बाबतीत प्रत्यक्षानुभवाच्या आधाराने काही सर्वमान्य होण्याजोगे सिद्धान्त प्रस्थापित करणे कठीण नाही. हेही काम अर्थात बऱ्याच व्यापक स्वरूपाचे आहे. परंतु येथे तितक्या तपशीलात न जाता आपल्या चालू विषयाच्या संदर्भात अवश्य व उपयुक्त इतके पाहिले तरी काम भागण्यासारखे आहे. युद्ध ही एक मानवी क्रिया असल्याने तिच्या बुडाशी कोणत्या मूलभूत मनोवैज्ञानिक प्रेरणा कार्यरत असतात हे आपणास शोधावयाचे आहे. तसे करताना आपणास आढळून येते की प्रत्येक व्यक्तीत ईर्ष्या, असूया, मत्सर, द्वेष, लोभ, फाजील महत्त्वाकांक्षा, परस्परसंशय इ. वृत्तींचे अस्तित्व अधिकउण्या प्रमाणात असते व त्याच्या आहारी गेलेली माणसे कलहास प्रवृत्त होतात. कलहाची व्याप्ति त्यात गुंतलेल्या व्यक्तींच्या सामाजिक संबंधाच्या व्याप्तीनुसार अथव कलहाच्या विषयानुसार संकुचित अथवा व्यापक असते. सहाजिकच दोन व्यक्तींतील कलह अथवा संघर्ष त्यांच्या पुरताच मर्यादित राहील अथवा दोन कुटुंबात, दोन जातीत दोन वर्गात दोन धर्मात अथवा दोन राष्ट्रात, पसरेल. कलहाची उत्पत्ति, व्याप्ति व तीव्रता निश्चित करण्यात परिस्थितीही आपला वाटा उचलते यात शंका नाही. परंतु व्यक्तीच्या मानसिक घडणीचा वाटा त्यापेक्षाही अधिक मोठा व महत्त्वाचा असतो हे मुद्दाम लक्षात घ्यावयास हवे. कलहोत्पादक प्रवृत्ति बलवत्तर असेल तर परिस्थिती कशीही असली तरी कलहास सुरवात होऊ शकेल; परंतु ही प्रवृत्ति नसेल अथवा दुर्बल असेल तर केवळ अमुक परिस्थिती असली तर कलहास सुरवात होईलच असे

अनुक्रमणिका





निश्चयाने म्हणता येणार नाही. म्हणूनच कलहाच्या बाबतीत परिस्थितीपेक्षा व्यक्तीची मानसिक घडणच अधिक प्रभावी असते असा निष्कर्ष काढावा लागतो.

दोन प्रेरणा– अहंकार

आणखी थोडे खोलात गेले तर हे स्पष्टपणे नजरेस येईल की उपर्युक्त ईर्ष्या, मत्सर, द्वेष, इ. मनोवृत्तींच्या बुडाशी व्यक्तीची अहंता अथवा अहंकार ही मूलभूत प्रेरणा आहे. माणसाच्या या सर्व मनोवृत्ति अंती अहंकाराच्या संतुष्टीप्रीत्यर्थ उपयोगात येतात. यामुळेच ज्या वस्तुविषयी आपल्याला अभिलाषा नाही अथवा आपल्या अहंकाराशी जी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंधित नाही त्या वस्तूबद्दल आपल्या मनात ईर्ष्या, असूया, इ. संभवत नाही. निदान आपल्याला कार्यप्रवृत्त करण्याइतके तीव्र स्वरूप त्या धारण करीत नाहीत. अहंकाराचे प्राबल्य निरनिराळ्या व्यक्तीत कमीजास्त असू शकेल, परंतु जीमध्ये अहंकार नाहीच अशी व्यक्ति संभवत नाही. अगदी नूतनजात बालकापासून तो स्वतःस सर्वसंग परित्यागी म्हणवून घेणाऱ्या सन्याशापर्यंत सर्वांत अहंकाराचा प्रभाव दिसून येतो. तात्पर्य असे की अहंकार हा व्यक्तीच्या सर्व क्रियेची मूलभूत प्रेरणा होय. हा सिद्धान्त कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात बऱ्याच प्राचीन काळापासून विचारवंतांच्या लक्षात आलेला दिसतो. "आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति" हे याज्ञवल्क्याचे औपनिषदीय वचन प्रसिद्धच आहे. प्रकृतिमूलक सृष्टीची उत्पत्ति सांगताना सांख्य दर्शनकारांनी प्रथम महत्, नंतर अहंकार व त्यानंतर मनस्, पंच ज्ञानेंद्रिये, पंच कर्मेन्द्रिये व पंचमहाभूते इ. जो क्रम सांगितला आहे तो या दृष्टीने सूचक वाटतो. आधुनिक पाश्चात्य दर्शनकार लायबिनीज यानेही आपल्या मोनॅडॉलेजीच्या सिद्धान्तात विश्वातील वैचित्र्याच्या स्पष्टीकरणार्थ स्पिनोझाच्या द्रव्याप्रमाणे (substance) अथवा श्री. शंकराचार्यांच्या परब्रह्माप्रमाणे एखाद्या सर्वसमावेशक अशा तत्त्वाऐवजी असंख्य मोनॅड असलेल्या सिद्धान्ताचा उपयोग केलेला आहे व प्रत्येक मोनॅड म्हणजे आध्यात्मिक शक्तीचे एक एक स्वतंत्र केंद्रच आहे या मुद्याला महत्त्व दिलेले आहे. यावरून समष्टीच्या नादी लागून तिच्या पायाशी व्यक्तीच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाचा होम करणे हा वास्तववादी दृष्टिकोन नव्हे असेच तो सुचवित आहे. प्रत्येक व्यक्तीत स्वतंत्र व्यक्तित्व असते व त्यामुळेच ती इतरांपासून वेगळी असते हा मानसशास्त्रीय सिद्धान्तही याच विवेचनास पुष्टि देणारा आहे. सारांश अहंकार हाच प्रत्येक व्यक्तीच्या मानसिक व्यापाराचा केंद्रबिंदू असून तिचे सर्व वर्तन अथवा क्रिया या केंद्रभोवतीच फिरत असतात. या सिद्धान्ताच्या समर्थनार्थ अशाप्रकारे पूर्वसूरींना विचारण्याचीही वास्तविक गरज नाही. कोणत्याही व्यक्तीच्या रोजच्या जीवनातील कोणत्याही वर्तनाचे निरीक्षण केले व मानसशास्त्रीय पृथःकरण केले तर ही गोष्ट सहज लक्षात येऊ शकेल. कोठलीही घटना अथवा प्रसंग असो त्याचा अर्थ प्रत्येक व्यक्ती आपापल्यापरी भिन्नभिन्न लावते याचे कारण हा अहंकारच होय. जगातील सर्व संघर्षाचा उगम या अहंकारातच आहे मग तो संघर्ष, पति-पत्नी, भाऊ-भाऊ, मित्र-मित्र असा व्यक्ती-व्यक्तीमधील असो अथवा जाती, वर्ग व राष्ट्रे अशा समूहातील असो, तसेच योग्य–अयोग्य, नैतिक–अनैतिक, श्रेष्ठ–कनिष्ठ, लौकिक-अलौकिक इ. कोणत्याही कारणाखातर उद्भवलेला असो. संभाव्य जागतिक संघर्षामुळे मानवजातीवर कोसळू पहाणाऱ्या सर्व नाशात्मक संकटाचे बीजही अशाप्रकारे व्यक्तीच्या अहंकारातच आहे हे या विवेचनावरून सहज स्पष्ट होईल.

या ठिकाणी दोन स्पष्टीकरणे खास लक्षात घ्यावयास हवीत. एक म्हणजे व्यवहारात अहंकार हा शब्द मानवी वृत्तीतील खराब अथवा तामसी बाजू या अर्थाने सामान्यतः घेतला जातो. अहंकारी

माणूस म्हणजे स्वतःबद्दल वेळी अवेळी सकारण–अकारण प्रौढी मिरविणारा अथवा उगीचच ताठा बाळगणारा असे समजले जाते. परंतु शास्त्रीयदृष्ट्या अशा प्रकारची मर्यादा अर्थावर घालण्याची वास्तविक जरूरी नाही. चांगल्या अथवा सात्विक अर्थानेही हा शब्द घेता येतो, नव्हे घेणे इष्ट आहे. व्यवहारात याला साधारणपणे स्वाभिमान अथवा सद्भाव या अर्थाने संबोधता येईल. प्रौढी व स्वाभिमान ही अहंकाराचीच भिन्न रूपे होत. म्हणूनच मनुष्याच्या हातून घडणाऱ्या बऱ्या अथवा वाईट अशा सर्वच वर्तनाच्या मुळाशी मानवी अहंकार आहे हे स्पष्ट होते. अहंकारामुळे ज्याप्रमाणे संघर्ष, कटकटी, मारामाऱ्या इ. उत्पन्न होतात त्याचप्रमाणे परसेवा, स्वार्थत्याग, परोपकार, शौर्य, धैर्य, दान इ. ही उत्पन्न होतात. हे सर्व अहंकाराचेच आविष्कार आहेत. दुसरे म्हजे अहंकार हा जिजीविषा व आत्मकेंद्रितता या स्वरूपात प्रकट होतो. जगण्याची इच्छा ही प्रत्येक व्यक्तीत तीव्रतेने वास करतेच, शिवाय आपल्या जीवनातील प्रत्येक गोष्ट अथवा घटना आपल्या इच्छेप्रमाणे व आपल्याला अनुकूल अशी घडली पाहिजे असा व्यक्ताव्यक्त आग्रहही प्रत्येक व्यक्तीत प्रकर्षाने दिसून येतो. आत्मकेंद्रिततेचाच तापसी आविष्कार म्हणजे इतरांचे चांगले होऊ नये, त्यांना सर्व प्रकारचा त्रास व्हावा, अशी सुप्त इच्छा होय. हा आविष्कार मूलतः दुष्टस्वरूपी असल्याने तो सहसा कोणी व्यक्त करून दाखवीत नाही. सामाजिक शिष्टाचार त्यास आडवा येतो. परंतु त्याचे अस्तित्व मात्र संशयातीत आहे. अगदी प्रामाणिकपणे आंतर्निरीक्षण करणाऱ्याच्या लक्षात हे सहज येईल. अशा प्रकारे अहंकार हा व्यक्तीस विविध प्रेरणा देऊन तिच्या करवी इष्टानिष्ट कार्ये घडवून आणतो.

असंतुष्टता

मानवी वर्तनात अहंकार याप्रमाणे केंद्रस्थानी असला व त्याचा हात सर्व वर्तनाच्या बुडाशी असला तरी नुसत्या अहंकाराने सर्व क्रिया घडतात असे मात्र नाही. अहंकाराबरोबरच त्याचे अगदी जुळे भावंड म्हणून शोभेल अशी दुसरीही एक मूलभूत वृत्ति प्रत्येक व्यक्तीत वास करीत असते. ही वृत्ति म्हणजे चिरस्वरूपीय असमाधान अथवा असंतुष्टता ही होय. व्यक्ति कोणत्याही स्थितीत असो, तिला इच्छेप्रमाणे कितीही यश वा सुख लाभो; ती पूर्ण समाधानी अशी सहसा कधीही दिसून येणार नाही. जे आहे त्यापेक्षा अधिक चांगले अथवा निराळे काहीतरी प्राप्त व्हावे म्हणून माणसाची सतत धडपड चालू असते. प्राप्तस्थितीत समाधान नाही. सिकंदरबादशहाची मृत्यू समयीची प्रसिद्ध गोष्ट या बाबतीत फार सूचक आहे. प्रत्येक व्यक्ति या बाबतीत आपापल्या परी सिकंदरच असते यात शंका नाही. आपापल्या कल्पनेप्रमाणे अधिकाधिक समृद्ध-जीवन प्राप्त करून घेण्याची दुर्दम्य इच्छा जर याप्रमाणे माणसाच्या ठिकाणी नसती तर मूळच्या जंगली अवस्थेतून मानवी जीवन आजच्या संस्कृतीपर्यंत विकसित होण्याचा संभवच नव्हता. इतरही अनेक प्रकारचे प्राणी पृथ्वीतलावर अनंत कालपासून आहेतच. परंतु ते सर्व बहुतांशी त्यांच्या मूळ अवस्थेतच आहेत. त्यांच्यात काही सुधारणा झालेली असलीच तर ती त्यांच्या स्वतःच्या महत्त्वाकांक्षा अथवा कर्तृत्वापेक्षा मानवी कर्तृत्वामुळेच झालेली आहे. या दुर्दम्य महत्त्वाकांक्षेमुळेच गुरुत्वाकर्षणासारख्या जबरदस्त भौतिक शक्तीवर मात करून इतर ग्रहांवर जाण्याची आज माणसाची शक्यता उत्पन्न झाली आहे. सर्व पंचमहाभूते हात जोडून मानवाच्या सेवेसाठी तत्परतेने उभी असलेली दिसत आहेत. अशक्य हा शब्दच आता शब्दकोशातून काढता पाय घेताना आढळून येत आहे. परंतु इतके झाले तरी मनुष्याचे आता समाधान झाले असून तो स्वस्थतेने या सुखांचा उपभोग घेत कालक्रमणा करील असे मानण्यास मात्र

अनुक्रमणिका





मुळीच जागा नाही. यापेक्षाही पुढे जाण्याची त्याची धडपड चालू रहाणार हे निर्विवाद होय. यावरून असंतुष्टतेची वृत्ती ही मानवी वर्तनामागील दुसरी प्रेरक शक्ती आहे हे स्पष्ट होते. अहंकाराप्रमाणेच याही शक्तीचा आविष्कार चांगल्या व वाईट, सात्विक व तापसी स्वरूपात होतो. अशा प्रकारे अहंकार व असंतुष्टता या जोडवृत्तीमुळे मनुष्याच्या बऱ्या-वाईट क्रियांचा अथवा वर्तनांचा उद्भव व विकास होतो हे आतापर्यंतच्या मनोवैज्ञानिक पृथक्करणावरून सर्वांच्या ध्यानी येईल. प्रा. मॅक्डुगलसारखे प्रसिद्ध पाश्चात्य आधुनिक मनोवैज्ञानिक वर्तनाच्या मूलभूत प्रेरणा म्हणून अनेक सहजप्रवृत्ति मानीत असले तरी या सर्व प्रेरणांचे अधिष्ठान उपयुक्त दोन प्रेरणातच आहे यात संदेह नाही.

मानसिक सृष्टीवरील स्वामित्व

विज्ञानाच्या विघातक गर्तेच्या संदर्भात मानवी भवितव्यतेचा प्रश्न यशस्वीपणे सोडविण्याची आपली जर खरीखुरी इच्छा असेल तर मानवी स्वभावाच्या वरील पृथःकरणावरून हे निश्चित होते की त्यातील मूलभूत घटकांच्या अथवा प्रवृत्तींच्या तामसी भागाचे दमन वा उदात्तीकरण व सात्विक भागाचे परिपोषण होईल अशा उपायांची गरज आहे. सात्विकतेवर तामसीवृत्ति मात करणार नाही असे प्रयत्न व्हावयास हवेत. हा प्रश्न अशा रीतीने मनोवैज्ञानिक असल्याने हे उपाय व प्रयत्नही त्याच प्रकारचे हवेत. म्हणून हे उपाय व ते यशस्वीपणे वापरण्याची गुरुकिल्ली यांचा शोध हे आपल्या समस्येचे अंतिम स्वरूप आहे. ही समस्या सोडविताना आपण सदैव लक्षात मात्र बाळगले पाहिजे की अहंकार व असंतुष्टता हे मानवी स्वभावाचे निसर्गदत्त असे मूलभूत घटक असल्याने त्यांचे संपूर्ण उच्चाटन अशक्य आहे. व शक्य आहे असे वादासाठी गृहीत धरले तरी ते इष्ट होणार नाही, कारण त्यात विध्वंसक शक्तीच्या सुक्याबरोबर विधायक शक्तीचे ओलेही नाश पावेल. मानवजातीची प्रगतीच खुंटेल. तसेच प्रतिकूलतेशी झगडे करण्यातील आनंदही नष्ट होईल. अशा तऱ्हेने उच्चाटन अशक्य असले तरी त्यामुळे हताश होण्याची मात्र मुळीच जरूरी नाही. मूलभूत घटकांची तीव्रता कमी करणे अथवा त्यांचे उदात्तीकरण करणे म्हणजे त्यांना उच्च ध्येयसिद्धीच्या कार्यास जुंपणे अगदी शक्य आहे. कोणतीही वस्तु नाश पावत नाही, परंतु तिचे रूपान्तर होऊ शकते, हा भौतिक सृष्टीतील नियम विशिष्ट अर्थाने मानसिक सृष्टीतही चालू आहे. कोणाला कदाचित असे वाटण्याचा संभव आहे की भौतिक सृष्टीवर संपूर्ण स्वामित्व मिळविणाऱ्याला मानसिक सृष्टीवर स्वामित्व मिळविणे अशक्य का म्हणून मानावे ? याला उत्तर इतकेच की भौतिक सृष्टीलाच स्वामित्व तिच्या नियमाच्या चौकटीत राहूनच प्राप्त झालेले आहे. चौकट मोडून नव्हे. त्या सृष्टीतही मनुष्याला सुरवातीला लहरीप्रमाणे वाटेल ते करता येत नाही. अगदी याचप्रमाणे मानसिक सृष्टीवरील स्वामित्व पण तिच्या नियमाच्या चौकटीत राहूनच मिळविले पाहिजे. आजचा मनुष्यस्वभाव लक्षात घेता ही चौकट मोडणे ही त्याच्या शक्ती पलीकडची गोष्ट आहे. म्हणून ही मूलभूत बाब लक्षात घेऊन तिच्याशी सुसंगत होतील असेच आपल्या उपायांचे स्वरूप हवे, नहून सर्व प्रयत्न विफल होतील. हे उपाय कोणते, त्यांची कार्यवाही कशी करावयाची व त्यासाठी प्रत्यक्ष अनुभवाचा मागोवा कितपत मिळतो हे पुढील लेखात पाहू.

अनुक्रमणिका





श्री. वि. म. कुलकर्णी

"शिवकल्याणांचा" समग्र दशम स्कंध

श्रीकृपेने शिवकल्याण या सुप्रसिद्ध श्रेष्ठ कवीच्या भागवताच्या दशमस्कंधावरील टीकेची **समग्र प्रत** मला नुकतीच उपलब्ध झाली आहे. हस्तलिखित संपूर्ण स्वरूपात उपलब्ध झाले आहे हे खरे; तथापि दिवसेदिवस ते काळाच्या व कसरीच्या भक्ष्यस्थानी पडण्याचा धोका निर्माण झाला आहे. त्याचे 'मायक्रो फिल्मिंग' होणे अत्यावश्यक आहे.

दशमस्कंधाच्या या पोथीच्या पृष्ठाचा आकार नेहमीप्रमाणे ३० × १६ सेंटिमीटर आहे. चांगल्या हस्ताक्षरात बहुतेक पोथीचे लेखन झालेले आहे. तथापि सर्व अध्यायातून एकाच लेखकाचे हस्ताक्षर दिसून येत नाही. एकूण अध्यायाची संख्या मूळ भागवताच्या दशमस्कंधाप्रमाणे ९० च आहे. यातील फक्त अध्याय क्रमांक ८७ हा हस्तलिखित रूपात उपलब्ध नाही. सुदैव एवढेच की तो मुद्रित रूपात संप्राप्त आहे. या ८७ व्या अध्यायात 'वेदस्तुति' आलेली असून मूळच्या केवळ ५० श्लोकांवर शिवकल्याणांनी २६०० ओव्यांची प्रदीर्घ टीका लिहिली आहे. ओवीसंख्येच्या दृष्टीने ह्या सर्व अध्यायांतील हा मोठा अध्याय होय.

उपलब्ध हस्तलिखिताचा कागद अतिशय जुनाट असून त्यातील बहुसंख्य पृष्ठे जीर्ण-शीर्ण अवस्थेत व दिवसेदिवस तुकडे पडू लागलेली अशी आहेत. ९० अध्यायांची मिळून ओवीसंख्या ४४,१५३ इतकी भरते. यापूर्वी संपूर्ण प्रत उपलब्ध नसल्याने या टीकेच्या ओवीसंख्येविषयी वाङ्मयेतिहास लेखकांनी तर्काने विविध मते व्यक्त केलेली आढळतात. 'महाराष्ट्रसारस्वत'कार श्री. वि. ल. भावे यांनी– "शिवकल्याणस्वामींच्या दशमस्कंधावरील टीकेची ओवीसंख्या जवळजवळ एक लक्ष आहे" असे म्हटले आहे तर ही संख्या ९०,००० आहे असे कै. आजगावकर यांनी आपल्या 'प्राचीन मराठी संतकवि' या ग्रंथात लिहिले आहे. प्रत्यक्ष ओवीसंख्येचा आकडा मात्र वरीलप्रमाणे अर्धलक्षाच्या आतच आहे.

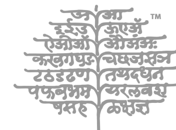
यापूर्वी या महत्त्वाच्या टीकाग्रंथातील–'श्रीकृष्णजन्म' (५अध्याय), 'रासपंचाध्यायी' (५अध्याय), व 'वेदस्तुति' एवढा भाग प्रकाशित झालेला दिसतो. हा मुद्रित भाग म्हणजे ग्रंथाचा अल्पांशच म्हणावा! अमृतानुभवावरील 'नित्यानंदैक्य–दीपिका' (रचनाकालः– शके १५५७) या श्रेष्ठ टीकेचे कर्ते म्हणून शिवकल्याणांचे नाव वाङ्मयभक्तांना व अध्यात्मसाधकांना सुपरिचितच आहे. ज्ञानेश्वरांची परंपरा तशीच शिवकल्याणांची परंपरा आदिनाथापासून दिसते. याविषयी ग्रंथात काही ओव्या आहेत त्या अशा :

> आदिनाथादि इया ख्याति। शंकरादि गुरुपंक्ति।
> तेहि असो कृपामति। नित्यानंदांत॥
> मी शिवनामांकित। नित्यानंद त्रिमल नामा।
> (अ. ९० ओ. ४२० ४२१)

याविषयी 'महाराष्ट्र सारस्वतकारांनी' "शिवकल्याणांचा पिता जो त्रिमल तोच शिवकल्याणाचा गुरु व त्याचेच चतुर्थाश्रमातले नाव नित्यानंद" असे म्हटले आहे. (म० सा० पृ० ३५८). त्यांनी ९० व्या अध्यायातील वर दिलेली दुसरी ओवीही उद्धृत केली आहे. हा प्रचंड ग्रंथ श्रीक्षेत्र पंढरपूर येथे आरंभिला जाऊन तेथेच त्याची समाप्ति झालेली दिसते. ग्रंथाच्या शेवटी रचनाकालाचा उल्लेख नाही. अध्याय १२ वा संपविताना–"शके १६६० शालिवाहन संवत्सर फाल्गुन वद्य पंचमी लेखन समाप्त" असा एक कालोल्लेख आहे; व अन्य अध्यायांच्या शेवटी काही ठिकाणी शके १६६१ व शके १६६५ असेही उल्लेख आढळतात.

"शके १६६२ रौद्र नाम संवत्सरे आषाढ शुद्ध दशमी रवीवारे समाप्तं॥" असे तेथे म्हटले आहे.

४९ व्या अध्यायाच्या शेवटी काही थोडे आत्मपर लेखन आले आहे. त्यात शिवकल्याणांनी स्वतःला "विषयाक्रांतचित्त" असे म्हणवून घेतले आहे. पुढे ते म्हणतात की, ही गुरूने प्रेरिल्याप्रमाणे लिहिलेली हरिकथा मला तारील असा मला दृढविश्वास आहे.





" जो विषयाक्रांत चित्त ।
त्या मज हरिकथामृत ।
पावोनि मग तेणे स्वस्थ । नावेक जालों ।।
परि याचि मार्गे जाता ।
उलंघोनि भवसरिता ।
शरण मी भगवंता । पंढरीशाते ।।
जन्हिं मिं स्वधर्मी अनासक्त ।
प्राशितां हें कथामृत ।
कृपा करूनि भगवंत । तारील माते "

(अ० ४९, ओ. २४१–२४३)

ग्रंथ समाप्तीच्या वेळी आपण ही टींका 'केवळ भक्तीतें पुरःसरून' लिहिली आहे असे म्हणून पुढे शिवकल्याणांनी आपली टीकालेखनाची विशिष्ट पद्धति व्यक्त केली आहे. तीवरून त्यांचे संकोच–विस्ताराचे धोरणही ध्यानी येते.

"......... कित्येक ग्रंथ ।
सान्वय पदपदार्थ ।
लाउनि यथावत । वर्णिला असे ।।
कित्येक ग्रंथ ।
वर्णिला संकळितार्थ ।
मनि धरूनि पदपदार्थ । देशभाषा निखळ ।।
असो, निखिळ आख्याइकेचा ठायीं ।
विस्तार केला नाहीं ।
निरूपण-प्रसंग जो कांहीं । तो वर्णिला सविस्तर।।

(अ० ९० : ४२४–४२६)

कथाकथनापेक्षा तत्त्वज्ञान-विवरणावर शिवकल्याणांचा भर आहे. ग्रंथाची फलश्रुति सांगतानाही ग्रंथवाचनाने "विवेकोत्पत्ति" होईल व पुरुषार्थसिद्धि प्राप्त होतील, असेच त्यांनी म्हटले आहे. आपला प्रस्तुत ग्रंथ हा मुक्त, मुमुक्ष व संसारी या तिन्ही प्रकारच्या लोकांकरिता आहे, हे आवर्जून सांगतल्यावरही शिवकल्याणांनी अशी सूचना देऊन ठेविली आहे की या ग्रंथातील शास्त्रार्थ जो आहे तो अभिज्ञांकडून समजावून घ्यावा, कारण तो साधारण जनांना सहज समजण्याजोगा नाही. 'चारी पुरुषार्थांचे संपादन' हे ग्रंथाचे फलित शिवकल्याण निःसंदेहपणे सांगतात. त्यातही अनुक्रमाने 'ब्रम्हात्मैक्य' कसे साधले जाईल हे सुस्पष्ट रीतीने कथन केलेले आहे.

भगवंतीं प्रीति असतां । विधीने विषय सेवितां ।
तुटोनि विषयासक्तता । चित्तशोधन होये ।।

(अ. ९० : ४३८)

ही परमार्थसाधनाची खूण शिवकल्याण यथार्थपणे सांगतात व पुढील वाटही दाखवून देतात, ती लक्षणीय आहे. शिवकल्याणांच्या दशमामधील यापूर्वी उपलब्ध झालेल्या दहा-अकरा अध्यायावरून साहित्यपंडितांनी त्यांचे लेखनपद्धतीविषयी व वेदान्त-विवरणाविषयी बरेच गौरवाने लिहिले आहे.

" दशमासारखा कृष्णलीलांनी भरलेला कथाभाग, पण त्याचा सर्वभर परमार्थपर अर्थ लावून त्या लीलांच्या मिषांनी भगवंतांनी अज्ञानी लोकास काय उपदेश केला हे 'शिवकल्याणी' या टीकेत सांगितले आहे .... अज्ञ लोकास प्रवृत्तिमार्गाकडून, वळवून निवृत्ति मार्गाकडे नेणारी ही टीका मुमुक्षूस फारच आल्हादजनक वाटेल "

वि. ल. भावे (महाराष्ट्र सारस्वत पृ. ३५६)

" दशमटीका व अमृतानुभव टीका हे दोन्ही टीकाग्रंथ आहेत. तरी ते स्वतंत्रप्रज्ञ व पूर्णानुभवी अशा सत्पुरुषाच्या वाणीतून प्रकट झाले असल्यामुळे त्याची योग्यता फार मोठी आहे. दशम संपूर्ण मिळता तर फार चांगले झाले असते "

ल. रा. पांगारकर (मराठी वाङ्मयाचा इतिहास खंड २ पृ. ५२०)

" श्रीकृष्णाच्या रासक्रीडेविषयी कोणाची कशीही मते असोत, परंतु या विषयावरील शिवकल्याणांचे भाष्य एकवार अवश्य वाचून मनन करण्यासारखे आहे यात संशय नाही. 'थिऑसफी' या धर्मपंथाची संस्थापिका ब्लॅव्हाट्स्कीबाई रासक्रीडेवर आक्षेप घेणाऱ्या लोकांना शिवकल्याणांचे रासक्रीडेवरील भाष्य वाचण्याची शिफारस करीत असे .... "

ज. र. आजगांवकर (प्राचीन मराठी संतकवि पृ. ३७५)

" मूळ भागवतातील शृंगारार्थक शब्द त्यांनी टाळलेले नाहीत. परंतु एकंदर वृत्ति व वातावरण त्यांनी असे राखले आहे की, त्यांची अध्यात्माची भूमिका सुटत

नाही. एक अवघड काम शिवकल्याणांनी संयमाने आणि सरळपणे केले असल्याचा प्रत्यय येतो "

रा. श्री. जोग

(मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन पृ. ९५)

उपर्युक्त रीतीने गौरविल्या गेलेल्या शिवकल्याणांच्या दशमाचे आलोडन करताना आणखी एक विशेष दिसून येतो तो असा की त्यांनी आपली टीका पदपद्धतीनुसार केली आहे. मूळ श्लोकातील प्रत्येक पदाचा अर्थ, संदर्भ व आशय त्यांनी 'देशभाषेत' सुस्पष्ट रीतीने उलगडून सांगितला आहे. जेथे जेथे विशेष भाष्य करावेसे वाटले तेथे सविस्तर विवरण केले आहे. 'श्रीधरी टीके'चा मागोवा घेत आपण पुढे जात आहो असेही शिवकल्याणांनी नमूद केलेले आहे. अर्थात्, श्रीधरी टीका पाहिली असली तरी जे लिहावयाचे ते "आपली मति प्रमाण" करून लिहावयाचे हेही शिवकल्याणांचे वैशिष्टय आहे असे म्हटले पाहिजे. ही टीका म्हणजे एक प्रकारचे आत्मप्रचीतीचे बोलणे आहे, याचा पडताळा प्रस्तुत ग्रंथात वारंवार येतो. प्रत्येक अध्यायाच्या उपक्रम व उपसंहार यामध्येही शिवकल्याणांची स्वतंत्र टीकादृष्टि, गुरु विषयीची अपरंपार भक्ति, व श्रीविठ्ठलावरील आत्यंतिक निष्ठा दिसून येते.

आपण पूर्वी संसारामध्येच रमलो. सद्गुरूंनी आपणास भगवंताची जोड करून देणारे हे जे "भागवत" त्याचे रहस्य सांगितले व म्हणून हा ग्रंथ आपण लिहिला हे कवींनी वारंवार स्पष्ट केले आहे......

" एवं सुखोपास्य आणि सद्गति।
भगवंताची गुणकीर्ति।
प्रवर्तोनि माझा हितिं।
उपदेशिली मज गुरुवर्ये ॥
तया लाहोनि प्रसदातें।
आदरिले इथें हरिकथेतें "

असे ते म्हणतात. श्रीकृष्ण तोच विठ्ठल, ही शिवकल्याणांची श्रद्धा ग्रंथभर दिसते.

विठ्ठलाच्या भक्तिभावाने भारून गेलेले त्यांचे मन अनेक ओव्यातून प्रकट झालेले या ग्रंथात दिसून येते. हा ग्रंथ म्हणजे महाराष्ट्राच्या भागवत-संप्रदायाच्या साहित्य-भांडारातील एक अमूल्य ठेवा आहे असे निभ्रान्त म्हणावेसे वाटते.

कै. ग. ब. मोडक यांनी या बृहद्ग्रंथातील 'श्रीकृष्णजन्म' व 'रासपंचाध्यायी' हे एकूण दहा आध्याय मोठ्या परिश्रमाने १९०४ साली प्रकाशित केले. इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्या सूचनेवरून त्यांनी मुळाबरहुकूम लेखनरीति ठेवून आपले ग्रंथ मुद्रित केले, हे विशेष. मात्र हेही ग्रंथ आता उपलब्ध होत नाहीत असा अनुभव आहे.

आता हा संपूर्ण ग्रंथ, निदान "शिवकल्याणांच्या दशमातील निवडक वेचे" तरी अभ्यासकांसमोर, उपलब्ध सामग्रीच्या आधारे येणे अवश्य आहे असे वाटते.

मुद्दाम निर्देशिण्याजोगी सौंदर्यस्थळे व तत्त्वविवरणस्थळे शिवकल्याणी टीकेत ठायी ठायी आहेत. तथापि शिवकल्याणांच्या निवेदनशैलीचा व भाषासरणीचा नमुना म्हणून अध्याय ३९ मधील काही ओव्या येथे उद्धृत करून हा लेख संपवितोः

श्रीकृष्णास गोकुळाहून मथुरेस नेण्याकरिता अक्रूर आला, त्यावेळी गोपस्त्रियांनी अतिशय शोक केला त्यावेळचे हे वर्णन आहे. प्रथम श्रीकृष्णाच्या सुखद सहवासाचा लाभ करून देऊन नंतर त्याचा दुःसह विरह घडवून आणणाऱ्या विधात्याला त्या गोपी बोल लावीत आहेत- येथील मूळ संस्कृत श्लोकाचा अर्थ असा-

" (हे विधात्या) काळ्याकुरळ्या केसांनी शोभणारे, सुंदर गालाचे व उंच नासिकेने शोभणारे असे श्रीकृष्णाचे शोक दूर करणारे, मंदहास्ययुक्त रम्य मुखकमळ आम्हाला दाखवून थोड्या वेळात ते तू दृष्टीआड करतोस; - हे तुझे करणे खचित दुष्टपणाचे आहे. ! " (अ. श्लोक २०)

[यस्त्वप्रदर्श्यासितकुंतलावृतं।
मुकुंद वक्त्रं सुकपोलमुन्नसम्
शोकापनोदस्मितलेशसुंदरम्।
करोषि पारोक्ष्यमसाधु ते कृतम् ॥]

या श्लोकावर शिवकल्याणांनी मूळास धरून पण रमणीय व सालंकृत असे भाष्य मराठीत केले आहे : ते लिहितात —

अनुक्रमणिका

" मुकुंद जो मुक्तिसदन । श्रीकृष्ण नंदानंदन
तया श्रीकृष्णाचें श्रीवदन । आमुतें दाविले प्रथम ॥
जया श्रीमुखावरी । शाम कुंताळचिया हारी ।
येऊनि, शोभा साजिरी । अतिशयेंसिं बाणली ॥ ...
एवं आधीच कृष्णमुखाकृति । वरि आलि केशपंक्ति
ते आठविता मुखसंपत्ति । फुटो पाहाति हृदयें ॥ ...
तया मुखमंडळिं नाशिक । । ते मुखसादृशाचि देख
अतिशयेंसि सुरेख । ऱ्हस्व ना दीर्घ ॥ ...
एवं परमप्रेमास्पद । श्रीकृष्ण वदनारविंद
परमानंदप्रद । मुनि-ध्यान-ध्येय ॥
नाना जन्मसहस्री करूनि । आचरोनि सुकृतश्रेणि
योगीं आणिति ध्यानिं । परि सौकर्यें करिं न ये ॥
तया निज-मानस-मोहनातें । सुंदरा श्रीमुखाते
नेणोनि आमुच्या अधिकारांतें । दाउनियां प्रथम ॥
आता का परोक्ष करिसि । आम्हां दीनासि कां दुःख देसि
विचारिता निज मानसिं । तुझें हें निकें कर्म नव्हे ॥ "

(अध्याय ३९ = २१२-२२८)

अनुक्रमणिका





श्री. शंकर शारंगपाणी

क्रुश्चेव्हशाहीतील कलाप्रवाह : १ :

आठ मार्च १९६३ रोजी मॉस्कोमध्ये रशियन साहित्यिक व कलावंत यांच्या प्रातिनिधिक मेळाव्यापुढे क्रुश्चेव्हने पाच तास प्रदीर्घ भाषण केले. या भाषणाचे पडसाद रशियात व रशियाबाहेर सर्वत्र उमटले. या भाषणात क्रुश्चेव्हने रशियात साहित्यिकांना व इतर कलावंतांना आजवर जे थोडेबहुत कलानिर्मितीचे स्वातंत्र्य मिळाले होते, ते यापुढे मिळणे शक्य नाही व कलावंतांना आता पक्षशिस्तीचे जोखड मानेवर वागवून कम्युनिस्ट नीतिनियमांच्या चौकटीतच कलानिर्मिती करावी लागेल असा स्पष्ट इशारा दिला! त्याचबरोबर स्टॅलिनवादविरोधी जो उदारमतप्रवाह आज गेली दहा वर्षे रशियात वहात आला आहे त्याला प्रतिबंध करण्याचा निर्धारही क्रुश्चेव्हने या भाषणात व्यक्त केला. म्हणूनच या भाषणाला केवळ लेखकांच्या दृष्टीने नव्हे तर रशियन समाज व राजकीय जीवन यांच्या विकासाच्या व्यापक दृष्टीनेही विशेष महत्त्व प्राप्त झाले. स्टॅलिनवादविरोधी मोहिमेचा आजवर क्रुश्चेव्हच प्रमुख सूत्रधार होता. म्हणूनच स्टॅलिनच्या दहाव्या मृत्यूदिनानंतर तिसऱ्याच दिवशी केलेल्या भाषणात क्रुश्चेव्हने त्याचा कृतज्ञतापूर्वक महिमा गावा ही घटना अनेक दृष्टींनी सूचक होती; आणि या घटनेला जी साहित्यिकांच्या मेळाव्याची पार्श्वभूमि होती तीही अर्थपूर्ण होती. गेल्या दहा वर्षांत रशियातील सामाजिक व सांस्कृतिक क्षेत्रात फक्त साहित्यालाच विशेष स्वातंत्र्य बहाल करण्यात आले होते. ही विशेष सवलत देण्यात आली होती याचे कारण आपल्या स्टॅलिनविरोधी मोहिमेचे प्रभावी माध्यम म्हणून क्रुश्चेव्हने आजवर साहित्याकडे पाहिले होते व त्यासाठी त्याचा उपयोग करून घेतला होता. म्हणूनच आता साहित्यिकांना पक्षशिस्तीची वेसण घालण्याचा इरादा जाहीर करून क्रुश्चेव्हने स्टॅलिनवादविरोधी मोहिमेलाच अटकाव करण्याचा निर्णय घेतला आहे की काय हा प्रश्न अनेकांना पडला आहे.

१९५३ च्या मार्च महिन्यात स्टॅलिन मृत्यू पावला व रशियाच्या सामाजिक व राजकीय जीवनात भयानक पोकळी निर्माण झाली. जीवनाच्या सर्व क्षेत्रावर सर्वंकष हुकमत गाजविणाऱ्या हुकुमशहाच्या मृत्यूनंतर त्याच्या गादीवर कोणी बसावे याबद्दल त्याच्या अनुयायांमध्ये स्पर्धा उत्पन्न होणे साहजिकच होते. या सत्तास्पर्धेमुळे कम्युनिस्ट राजवटीतील दडपशाहीची यंत्रणा आपोआपच ढिली पडली व सर्वत्र नवे वारे संचारू लागले. नव्या अपेक्षा व्यक्त केल्या जाऊ लागल्या. या नव्या मोकळ्या वातावरणामुळे अनेक वर्षांत प्रथमच साहित्यिकांना या नव्या आशा-आकांक्षांना वाचा फोडणे शक्य झाले व पक्षाच्या साहित्यावरील नियंत्रणाला सावध्र व अप्रत्यक्षपणे आव्हान देता आले. १९५३ च्या अखेरीस व १९५४ च्या आरंभी पक्षाच्या साहित्य व कलाविषयक विचारसरणीवर टीका करणारे अनेक लेख Novyi Mir या साहित्यप्रधान मासिकात प्रसिद्ध करण्यात आले. त्याचप्रमाणे नव्या वातावरणातील लोकांच्या भावभावनांना कलात्मक आविष्कार देणारी प्रसिद्ध लेखक इल्या एव्हेनबर्ग याची Thaw ही गाजलेली कादंबरीही १९५४ च्या मे महिन्यात क्रमशः प्रसिद्ध होऊ लागली. अर्थात् या लिखाणाला साहित्यक्षेत्रातील पक्षप्रतिनिधी व फौजदार (कॉमिस्सार) यांच्याकडून विरोध होऊ लागलाच. या बंडखोर लिखाणाचा अधिकृत सोव्हिएट लेखकसंघटने- (Writers Union) कडून निषेध करण्यात आला. पण हा निषेध केवळ शाब्दिक असल्यामुळे त्याला काही अर्थ नव्हता. त्यामागे शासनसंस्थेचे सक्रिय पाठबळ नव्हते. बंडखोर लेखकांवर शिस्तभंगाचा इलाज अगर इतर कोणतीही दंडयोजना करण्यास कम्युनिस्ट राज्यकर्त्यांनी नकार दिला. याचा परिणाम म्हणजे पहिल्याच फेरीत लेखकांमधील पुरोगामी व उदार गटाचा विजय झाला





व पक्षवादी प्रतिगामी गटाला केवळ शाब्दिक निषेधावर समाधान मानून घ्यावे लागले !

पक्षनिष्ठेपेक्षा कलानिष्ठा श्रेष्ठ

१९५४ च्या डिसेंबरमध्ये सोव्हिएट लेखक–कॉंग्रेसचे दुसरे अधिवेशन भरले. त्या अधिवेशनात बंडखोर साहित्यिकांनी आपल्या 'चुकां' बद्दल औपचारिक पश्चात्ताप व्यक्त केला; पण तरीही साहित्यात पक्षनिष्ठेपेक्षा कलात्मक गुण श्रेष्ठ समजण्यात यावा, अशी त्यांनी मागणी केली. आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे या त्यांच्या 'पाखंडी' मागणीबद्दल पक्षाने त्यांना धारेवर न धरता उलट अप्रत्यक्ष उत्तेजन दिले. १९५५ व १९५६ या दोन वर्षांत या पुरोगामी बडखोर साहित्यिकांबद्दल पक्षाने सहिष्णु वृत्तीचे उदार धोरण स्वीकारले. १९५६ च्या फेब्रुवारीत पक्षाच्या विसाव्या अधिवेशनात क्रुश्चेव्हने स्टॅलिन-विरोधी भाषण करून नवा इतिहास निर्माण केला. त्याच्या या भाषणाने साहित्यातील बंडखोर प्रवृत्तींना आणखीच उत्तेजन मिळाले. या अधिवेशनानंतरच्या खळबळीच्या काळात पक्षाची साहित्यावरील हुकमत झुगारून देण्याचा प्रयत्न करणारे अनेग लेख, कथा, कादंबऱ्या व कविता प्रसिद्ध झाल्या, इतकेच नव्हे तर पक्षनियंत्रणाखाली असलेल्या सोव्हिएट साहित्य संघातून फुटून निघून मॉस्कोतील लेखकांची स्वतंत्र संघटना स्थापन करण्याचा धाडशी प्रयत्नही करण्यात आला. कम्युनिस्ट राजवटीत जिथे जीवनाची सर्व क्षेत्रे करड्या पक्षशिस्तीने नियंत्रित केली जातात– पक्षीय नियंत्रणापासून मुक्त अशी स्वतंत्र संघटना स्थापन करण्याचा हा साहित्यिकांचा प्रयत्न खरोखरच क्रांतिकारक होता. कारण हा प्रयत्न यशस्वी झाला असता तर पक्षाच्या हुकुमतीला प्रभावी आव्हान दिले गेले असते. पण म्हणूनच हा प्रयत्न अखेरीस दडपून टाकण्यात आला.

स्टॅलिनविरोधी मोहिमेचा फायदा

१९५६ मधील स्टॅलिनवादविरोधी मोहिमेमुळे रशियातील उदारमतप्रवृत्तींना जोर चढला व कम्युनिस्ट राजवट व समाजजीवन यावर उघड टीका करणारे लिखाणही खुलेपणाने प्रसिद्ध होऊ लागले. याचा परिणाम म्हणजे 'समाजवादी वास्तववादा-' (Socialist realism) ला प्राधान्य देण्याची पक्षपुरस्कृत साहित्यप्रवृत्ति बदनाम झाली व पक्षाच्या आज्ञेनुसार "समाजवादी वास्तव" रंगवणाऱ्या साहित्यिकांची रंगसफेती करणारे कारागिर (Varnishers) म्हणून उघड हेटाळणी होऊ लागली. पण १९५६ च्या ऑक्टोबरमध्ये हंगेरीत रशियन वर्चस्वाविरुद्ध उठाव झाल्यानंतर रशियन राज्यकर्त्यांनी पुन्हा स्टॅलिनवादी समाजव्यवस्थेचे समर्थन करण्यास सुरवात केली. या काळात क्रुश्चेव्हने प्रतिगामी व पक्षवादी साहित्यिकांच्या गटाला उघडपणे पाठिंबा दिला. यानंतर काही काळ बंडखोर साहित्यिकांना वेसण घालण्याचा पद्धतशीर प्रयत्न करण्यात आला. पण हा प्रयत्न फारसा यशस्वी होऊ शकला नाही. कारण या बंडखोर साहित्यिकांना आता रशियात अफाट लोकप्रियता लाभली होती. या लोकप्रियतेमुळेच हे बंडखोर साहित्यिक या नव्या दडपणाला उघडपणे विरोध करू लागले. यामुळे क्रुश्चेव्हने साहित्यिकांच्या मेळाव्यात भाषणे करून बंडखोर साहित्यिकांनी जर आपले वर्तन सुधारले नाही तर त्यांना कडक शिक्षा करण्यात येईल अशी उघड धमकी देण्यास सुरवात केली ! १९५७ मध्ये अशाच एका लेखकांच्या मेळाव्यात भाषण करताना क्रुश्चेव्हने निःसंदिग्ध शब्दात इशारा दिला : "हंगेरीतील घटनांपासून सोव्हिएट नेत्यांनी योग्य तो धडा घेतला आहे म्हणूनच हंगेरीतील लेखकांचे अनुकरण करण्याची सोव्हिएट लेखकांना कधीही संधी देण्यात येणार नाही. हंगेरीतील सुमारे डझनभर प्रमुख लेखकांना हंगेरीयन पक्षनेत्यांनी जर वेळीच आवरले असते तर हंगेरीत प्रतिक्रान्ति घडून आली नसती. म्हणून हंगेरीयन लेखकांच्या इथल्या मित्रांना आमचे एवढेच सांगणे आहे की वेळ आली तर वाटेल तितकी कडक उपाययोजना करताना आमचा हात जरा देखील थरथरणार नाही. "क्रुश्चेव्हच्या या धमक्यामुळे व आवेशामुळे या सभेत हजर असलेले एक दोन साहित्यिक भीतीने फिट येऊन पडले ही बातमीही त्यावेळी प्रसिद्ध झाली होती ! ! "

पण या धमक्या देऊनही बंडखोर साहित्यिकांनी माघार घेण्याचे नाकारले. याचे कारण स्टॅलिनच्या मृत्यूनंतर सार्वत्रिक दडपशाहीचा रशियन राज्यकर्त्यांनी त्याग केल्यामुळे या धमक्या कृतीत उतरविणे तितकेसे सोपे नव्हते, व त्यामुळे त्या तितक्याशा भीतिदायकही नव्हत्या. स्टॅलिनशाहीत बंडखोर अगर अप्रिय

अनुक्रमणिका





लेखकाला गुन्हेगार म्हणून वागवण्यात येई. आता बंडखोर लेखकांच्या वर्तनाला 'गुन्हा' समजण्यात येत नव्हते. त्यांच्या बेशिस्त वर्तनाचा व लिखाणाचा उल्लेख क्रुश्चेव्हही 'चुका' असा करीत होता. चुका करण्याच्या अपराधाबद्दल लेखकांना कडक शिक्षा करणे खुद्द क्रुश्चेव्हलाही शक्य नव्हते. त्याचबरोबर नव्या राजवटीतील उदार धोरणाचा फायदा घेऊन बंडखोर साहित्यिकांनी असहकाराचा मार्गही स्वीकारण्यास सुरूवात केली. १९५७ च्या मेमध्ये सोव्हिएट लेखक संघाच्या अधिवेशनात पक्षप्रतिनिधींनी व पक्षवादी लेखकांनी बंडखोरांवर त्यांचे नाव घेऊन उघड हल्ला केला व त्यांच्या बेशिस्त वर्तनाबद्दल उघडपणे जाबही विचारला. हे अधिवेशन तीन-चार दिवस चालले. पण त्यात बंडखोर लेखकांपैकी एकानेही तोंड उघडले नाही. संघटितपणे मौन पाळून त्यांनी राज्यकर्त्यांचे दडपण अयशस्वी ठरवले.

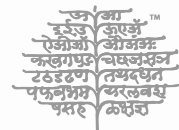
पास्टरनाक प्रकरण

१९५८ च्या ऑक्टोबर नोव्हेंबरमध्ये पास्टरनाकविषयीचे वादळ उठले, पक्षवादी साहित्यिकांनी बंडखोर लेखकांविरुद्ध पुन्हा एकदा जोराचा उठाव केला. " डॉक्टर झिवॅगो " प्रकरणाचा फायदा घेऊन त्यांनी दहशतीचे वातावरण निर्माण करण्याचाही प्रयत्न केला (उदाहरणार्थ, पास्टरनाकशी संबंध ठेवल्याबद्दल व त्याच्या कवितांचे हस्तलिखित जवळ बाळगल्याबद्दल दोन तरुण कवींना सैबेरियात श्रमदानासाठी पाठविण्यात आले). या दहशतीमुळे बंडखोरांनी काही काळ मौन स्वीकारले पण त्यावेळीही एव्हेन्बर्गसारख्या प्रथितयश लेखकांनी पास्टरनाकचा निषेध करण्यास नकार देऊन आपली सहानुभूति कोणत्या बाजूस आहे ते स्पष्ट केले. पास्टरनाक–प्रकरणाने सोव्हिएट राज्यकर्त्यांना आणखी एक महत्त्वाचा धडा शिकवला. पास्टरनाकसारख्या थोर लेखकांना 'डुक्कर' वगैरे शिव्या अगर धमक्या दिल्यामुळे आपले उद्दिष्ट सफल होण्याऐवजी रशियाची आंतरराष्ट्रीय प्रतिष्ठा मात्र कमी होते व सोव्हिएट राजकर्त्यांचा असंस्कृतपणाच जगजाहीर होतो, म्हणूनच धमक्या देण्याऐवजी चुचकारून व सवलती देऊन लेखकांना वश करून घेता आले तर ते जास्त फायद्याचे ठरेल.

राज्यकर्त्यांना झालेल्या या नव्या जाणीवेचा परिणाम लगेच दिसून आला. बंडखोरांना चुचकारण्यासाठी राज्यकर्त्यांनी नवे धोरण स्वीकारले. पास्टरनाकविरुद्ध शिव्याशापांचा गदारोळ उठविण्यात पुढाकार घेतलेल्या लेखकसंघाच्या प्रमुख चिटणीसाची-सुर्कोव्हची-उचलबांगडी करण्यात आली. त्या जागी तुलनेने मवाळ अशा व्यक्तीची नेमणूक करण्यात आली. त्याचप्रमाणे पक्षवादी लेखकांची इतरही अशाच जबाबदारीच्या जागांवरून उचलबांगडी करण्यात येऊन त्यांच्या जागी उदार प्रवृत्तींच्या व्यक्तींची नेमणूक करण्यात आली. पण या सवलतीने बंडखोर लेखकांचे पुरते समाधान झाले नाही. त्यांचा असहकार थोड्याफार प्रमाणात चालूच राहिला. १९५९ च्या मेमध्ये अखिल सोव्हिएट लेखक परिषदेचे तिसरे अधिवेशन भरले. त्यात क्रुश्चेव्हनेही भाषण केले. पण एव्हेन्बर्ग, सिमॉनॉव्ह, द्युदिन्त्सेव, कॅव्हेरिन् आदि बंडखोर लेखकांपैकी कोणीही त्यातील चर्चेत भाग घेतला नाही. या अधिवेशनातही त्यांच्या लिखाणावर पक्षवाद्यांनी जोरदार हल्ला केला. क्रुश्चेव्हनेही साहित्यात आत्मनिष्ठेपेक्षा पक्षनिष्ठा श्रेष्ठ आहे हा नेहमीचा मुद्दा ठामपणे मांडला. पण आपल्या भाषणात बंडखोरांवर टीका करण्याऐवजी पक्षनिष्ठेच्या सिद्धांताचे समर्थन करण्यावरच त्याने भर दिला व 'चुकार' लेखकांबद्दल सहिष्णु वृत्ति बाळगून, त्यांना आपल्या चुकांची जाणीव करून देऊन, योग्य मार्गावर आपखुशीने येण्याची संधी देण्यात यावी असा आदेश दिला. या त्याच्या मवाळ धोरणामुळे बंडखोर लेखकांना आणखीच उत्तेजन लाभले.

बंडखोर लेखकांचे आगेकूच

या सगळ्या घडामोडींचा परिणाम म्हणजे १९५९ ते ६२ या तीन वर्षांत बंडखोर लेखकांनी साहित्यिक संघटनांतील व नियतकालिकांतील अधिकाराच्या आणखी जागा काबीज केल्या. " कलात्मक साहित्याचे प्रचार खाते " (Propaganda bureau for artistic literature) हेही त्यांच्या ताब्यात आल्यामुळे बंडखोर लेखकांना व्यासपीठ मिळवून देण्याचे कार्य त्यांना सुलभपणे पार पाडता आले. लेखक व कवि यांच्या कलाकृतीचे श्रोत्यांसमोर जाहीर वाचन करण्याची व्यवस्था करण्याची जबाबदारी याच





खात्याकडे असल्यामुळे यानंतर येवतुशेंको वगैरे बंडखोर कवींना जाहीर काव्यवाचनाच्या प्रयोगामुळे अफाट लोकप्रियता लाभू शकली. या काळात बंडखोर लेखकांच्या पाखंडाविरुद्ध पक्षवादी लेखक व साहित्य संघटनांमधील पक्षप्रतिनिधी यांनी कडवेपणाने हल्ला चढविला. पण पक्षनेत्यांनी साहित्यातील या दोन– पक्षवादी व कलावादी– प्रवृत्तींमधल्या शीतयुद्धात उघडपणे कोणालाही पाठिंबा न देण्याचे धोरण स्वीकारल्यामुळे या हल्ल्याची उपेक्षा करणे बंडखोर लेखकांना शक्य व सोईचे ठरले. १९६१ च्या मेमध्ये " कॉम्युनिस्ट " मासिकाच्या अंकात क्रुश्चेव्हचा " सोव्हिएट साहित्य व कला " यावरील लेख प्रसिद्ध झाला. त्यात क्रुश्चेव्हने " सोव्हिएट लेखकांच्या कार्याबद्दल सर्वसामान्यपणे पक्षाला समाधान वाटत आहे " असा हवाला दिल्यामुळे तर बंडखोरांच्या लिखाणामुळे साहित्यात अराजक माजले आहे अशी पक्षवाद्यांनी केलेली ओरड व्यर्थ ठरली !

पक्षवाद्यांची कोल्हेकुई

पक्षवाद्यांचा मुख्य आरोप हा होता की या बंडखोरांचे लिखाण पक्षाच्या तत्त्वज्ञानाविरुद्ध आहे व पक्षनिष्ठेऐवजी कलानिष्ठा श्रेष्ठ मानल्यामुळे बंडखोरांनी साहित्यावरील पक्षाचे नियंत्रण झुगारून देण्याचा चंग बांधला आहे. या उलट बंडखोरांनी आपले लिखाण पक्षीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने योग्य आहे की नाही या प्रश्नाचे उत्तर देण्याचे कटाक्षाने टाळले व साहित्याचे मूल्यमापन कलागुणांच्या निकषांवर करण्याचा अट्टहास धरला. त्यामुळे त्यांच्यात एकमत अगर समझोता होण्याचा प्रश्नच नव्हता. या वादात क्रुश्चेव्हची तटस्थता बंडखोर लेखकांच्या बाजूसच झुकत होती. स्टॅलिनवादविरोधी मोहिमेवर आपली प्रतिष्ठा व लोकप्रियता पणाला लावल्यामुळे त्याच्या मोहिमेचे प्रमुख प्रचारक असलेल्या या बुद्धिवादी वर्गाला–बंडखोर लेखकांना–नाराज करणे अगर गप्प बसवणे त्याला कठीण जाऊ लागले. पण त्याचबरोबर हे लेखक विशिष्ट मर्यादेच्या पलीकडे जाणार नाहीत अगर अनावर होणार नाहीत याचीही काळजी घेणे जरूर होते. म्हणूनच या बंडखोर लेखकांना आटोक्यात ठेवण्यासाठी त्याने लेखक संघाच्या व महत्त्वाच्या नियतकालिकांच्या अधिकाऱ्याच्या जागी पक्षवादी लेखकांना कायम ठेवून बंडखोरांना मर्यादातिक्रम केल्यास या पक्षवाद्यांना पाठिंबा देण्यात येईल ही दिलेली गर्भित धमकी कायमच ठेवली होती.

१९६१ च्या ऑक्टोबरमध्ये सोव्हिएट कम्युनिस्ट पक्षाच्या २२ व्या अधिवेशनाच्या प्रसंगी स्टॅलिनचे प्रेत लेनिनजवळील थडग्यातून हलविण्याचा निर्णय घेऊन क्रुश्चेव्हने स्टॅलिनविरोधी मोहीम आणखीच तीव्र केली. याचा परिणाम साहित्यातही घडून आल्याविना राहिला नाही. खुद्द पक्षाच्या २२ व्या अधिवेशनात ' Novyi Mir ' या बंडखोरांच्या मासिकाच्या संपादकाने बंडखोर लेखकांची कैफियत मांडली व " कलेमध्ये सर्वात महत्त्वाचा व मल्यवान घटक कलागुण हाच असतो, तोच जर कलेत नसेल तर ती कला कितीही उच्च हेतूने प्रेरित झाली असली तरी तिला अर्थ राहणार नाही " म्हणून स्पष्टपणे भूमिका मांडली. त्याचप्रमाणे वस्तुस्थितीवर रंगसफेती करून केवळ पक्षप्रचारार्थ फसवा आशावाद व्यक्त करणारे बेगडी वाङ्मय लिहिण्याच्या प्रवृत्तीविरुद्धही त्याने इशारा दिला. या उलट पक्षवादी लेखकांच्या प्रतिनिधींनी प्रमुख बंडखोर लेखकांवर कडक टीका केली; एव्हढेच नव्हे, तर, क्रुश्चेव्हच्या स्टॅलिनविरोधी मोहिमेलाही त्यांनी अप्रत्यक्ष विरोध केला. या अधिवेशनात पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीवर उमेदवार सभासद (Candidate Member) म्हणून Novyi Mri च्या संपादकाची निवड करून बंडखोरांनी आणखी एक विजय मिळवला ! यानंतर १९६२ च्या एप्रिलमध्ये मॉस्कोतील लेखक संघाच्या पदाधिकाऱ्यांच्या निवडणुकीतील मतदानात हिरीरीने भाग घेऊन पुरोगामी लेखकांच्या गटाने अनेक उदार प्रवृत्तींच्या लेखकांना निवडून आणले.

रशिया–चीन संघर्षामुळे चढलेली धार

गेल्या वर्षी क्रुश्चेव्हच्या स्टॅलिनविरोधी मोहिमेला रशिया–चीन संघर्षामुळे जास्तच धार चढली होती. त्यामुळे अनेक बंडखोर लेखकांना व त्यांच्या कलाकृतींना राज्यकर्त्यांनी जाणूनबुजून उत्तेजन दिले. प्रसिद्ध उदयोन्मुख कवि येवतुशेन्को–ज्याच्या कवितावाचनाच्या कार्यक्रमाला आता मॉस्कोतील स्टेडियम श्रोत्यांनी भरून जात होता– व इतर नव्या दमाच्या लेखक-





कवींची yunost व इतर प्रमुख मासिकांच्या संपादक-वर्गात नेमणूक करण्यात आली. त्याचप्रमाणे अनेक नव्या दमाच्या लेखकांना प्रकाशन-गृहामध्ये जबाबदारीच्या जागांवर नेमण्यात आले. 'इझ्व्हेस्तिया' व 'प्रावदा' या दैनिकांच्या स्तंभातून आता पक्षवादी लेखकांच्या भूमिकेवर व लिखाणांवर हल्ला करणारे साहित्यही प्रसिद्ध होऊ लागले. ऑक्टोबरमध्ये येवतुशेंकोची स्टॅलिनवरील कविता 'प्रावदा'मध्ये ठळकपणे प्रसिद्ध करण्यात आली. या कवितेत केवळ थडग्यात पुरलेल्या हुकुमशहावर टीका नव्हती, तर त्याच्या हयात असलेल्या कैवाऱ्यांवरही कोरडे ओढण्यात आले होते. त्याचप्रमाणे Novyi Mir च्या नोव्हेंबरच्या अंकात "इव्हान डेनिसॉव्हिच्‌च्या आयुष्यातील एक दिवस" ही प्रदीर्घ कथा खास क्रुश्चेव्हच्या शिफारसीवरून प्रसिद्ध करण्यात आली होती. या कथेत स्टॅलिनशाहीत अनेक निरपराधी नागरीक कैद्यांच्या छावणीत कसे पिचून मेले त्याचे चित्रण करण्यात आले होते. याचप्रमाणे रशियातील कम्युनिस्ट राजवटीतील उणीवा व्यक्त करणारे लिखाणही मोकळेपणाने प्रसिद्ध होऊ लागले. उदाहरणार्थ, व्हिक्टर नेक्रासॉव्ह या लेखकाचे 'इटलीचे प्रवासवर्णन' प्रसिद्ध करण्यात आले त्यात त्याने "भांडवलशाहीवादी" इटलीमध्ये रशियातल्यापेक्षा लेखकांचे जीवन चांगले आहे, रोममधील पोप हा शांततावादी व पुरोगामी आहे व रोमन कॅथॉलिक चर्चचा दृष्टिकोन विशाल व प्रभाव अमर्याद आहे वगैरे अनेक विधाने केली होती– जी काही वर्षांपूर्वी पाखंडी ठरली असती! गेल्या वर्षीच्या दुसऱ्या सहामाहीत रशियन राज्यकर्त्यांनी हे लिखाण जाणून बुजून प्रसिद्ध करू दिले. एवढेच नव्हे तर "Literatura i Zhizn" हे प्रतिगामी पक्षवाद्यांचे मुखपत्रही या वर्षीच्या एक जानेवारीपासून बंद करण्यास भाग पाडले.

अशा तऱ्हेने गेल्या डिसेंबरपर्यंत रशियन साहित्यात चैतन्याचे नवे वारे खेळू लागले होते व तरुण नव्या दमाचे लेखक व कवि नव्या उमेदीने आत्मानुभूति व्यक्त करू लागले. त्यांच्या या उन्मेषांना पक्षाचा विरोध नव्हता वा उघड पाठिंबाही नव्हता. त्यांच्या बंडखोर प्रवृत्तींबाबत पक्षाचे धोरण द्विधा होते. त्यांच्या लिखाणाला वाव देऊन सोव्हिएट साहित्यात स्टॅलिनवादी धोरणाने निर्माण झालेली कोंडी फोडून चैतन्य आणण्याचा व त्या चैतन्याचा उपयोग पक्षहेतूच्या सिद्धीसाठी करण्याचा पक्षाचा प्रयत्न होता. पण त्याचवेळी या नव्या लेखकांचा बंडखोरपणा मर्यादेबाहेर जाऊ नये म्हणून साहित्यिकांना लगाम घालण्याची स्टॅलिनवादी यंत्रणा कायम ठेवण्यात आलेली होती. त्यात मोक्यांच्या जागी पक्षाचे नियंत्रण कायम ठेवण्यात आले होते. त्याचबरोबर क्रुश्चेव्ह व इतर नेते आपल्या भाषणातून पक्षहितासाठी कला राबवणे हेच कलावंताचे आद्य कर्तव्य आहे याचे वारंवार स्मरण करून इशारे देत होतेच. याच इशाऱ्यातील पुढची पायरी म्हणजे क्रुश्चेव्हने आठ मार्च रोजी केलेले भाषण आहे.





प्रा. म. शं. वाबगावकर

श्रीविवेकानंदांची आदर्श शिक्षणाची कल्पना

श्रीविवेकानंदांची जन्मशब्दादि नुकतीच सर्वत्र साजरी झाली. " धर्म स्थापनेचे नर। ते ईश्वराचे अवतार। झाले आहेत पुढे होणार। देणे ईश्वराचे ॥ " ह्या श्रीसमर्थांच्या उद्गारांची ओजस्वी प्रतीति गेल्या शतकातील ज्या धर्मधुरीणांनी आपल्या जीवितकार्याने आणून दिली त्यात स्वामी विवेकानंद अग्रगण्य होत. हिंदु धर्मात व संस्कृतीत जे जे काही उदात्त, भव्य व ऊर्जस्वल आहे त्या त्या सर्वांची मूस ओतूनच जणु स्वामीजींचे विभूतिमत्त्व निर्माण झालेले होते. स्वामीजींच्या शिक्षणविषयक विचारांत देखील ह्याचे प्रत्यंतर आल्यावाचून राहत नाही. भारतातील प्रचलित शिक्षणपद्धतीचा एकापरी जनक असलेल्या लॉर्ड मेकॉलेने १८३६ साली भारतातून इंग्लंडातील आपल्या तीर्थरूपांना पाठविलेल्या एका पत्रात स्पष्ट म्हटले होते की, " ही आंग्लविद्या व पाश्चिमात्य शिक्षणपद्धति येथे रूढ केल्यानंतर तीस वर्षांनी ह्या देशात एकही मूर्तिपूजक आढळणार नाही ! " ह्याच शिक्षणपद्धतीतून स्वामी विवेकानंदही बाहेर पडलेले होते व ह्या शिक्षणपद्धतीचा व्हावा तोच परिणाम विश्वविद्यालयीन जीवनातील तरुण वयात श्रीरामकृष्णांची भेट होण्यापूर्वी विवेकानंदांवरही झालेला होता ! विवेकानंदांनी मानलेला शिक्षणाचा हेतु पाहिला म्हणजे प्रचलित शिक्षणपद्धतीच्या ध्येयाहून असणारी त्याची भिन्नता तेव्हाच ध्यानात येते. स्वामीजी म्हणतात– "Each soul is potentially divine. The goal is to manifest this divine within, by controlling nature, external and internal. Do this either by work or worship or psychic control or philosophy--by one or more or all of these –and be free. " प्रत्येक जीव अव्यक्त ब्रह्म होय. बाह्य आणि आंतर प्रकृतीचे नियमन करून आपले मूळचे ब्रह्म स्वरूप प्रकट करणे हेच जीवनाचे परम उद्दिष्ट होय. शिक्षणाचा हेतूही अर्थात् हाच आहे. म्हणूनच स्वामीजींच्या मते धर्म हा शिक्षणाचा गाभाच होय. सनातन सत्य तत्त्वेच लोकांपुढे ठेविली पाहिजेत. जोपर्यंत भारतातील सामान्य जनता सुशिक्षित होत नाही, जनतेची योग्य काळजी केली जात नाही, तिला अन्नवस्त्र मिळत नाही तोपर्यंत राजकीय विचारांचा काहीही उपयोग नाही. (No amount of politics would be of any avail until the masses in India are once more well educated, well fed and well cared for). अशी स्वामीजींची धारणा होती. आणि भारतामध्ये प्रत्येक सुधारणेसाठी धार्मिक सुधारणेची चळवळ प्रथम हाती घेतली पाहिजे. भारतात समाजवादी किंवा राजकीय कल्पनांचा पूर वाहविण्यापूर्वी प्रथम या भूमीत आध्यात्मिक विचारांचा महापूर वाहवून दिला पाहिजे. (Before flooding India with socialistic and political ideas, first deluge the land with spiritual ideas.) असे स्वामीजींचे " निश्चितं मतमुत्तमम् " होते !

धर्माची व्यापक कल्पना

धर्म हाच शिक्षणाचा गाभा होय असे म्हटले खरे, परंतु स्वामीजींची धर्मविषयक कल्पनाही येथे नीट ध्यानात घेतली पाहिजे. स्वामीजी म्हणतात– " जुने धर्म म्हणत की जो ईश्वरावर विश्वास ठेवीत नाही तो नास्तिक; नवा धर्म म्हणतो, जो स्वतःवर

विश्वास ठेवीत नाही तोच नास्तिक. पण हा आत्म-विश्वास म्हणजे स्वार्थमय विश्वास नसून ' सर्वांवरच विश्वास ' कारण तुम्हीच सर्व आहात. आत्म-प्रेम म्हणजेच सर्वांवर प्रेम. " हे शिक्षणाने जागृत केले पाहिजे. हे विसरून " केवळ मृदंगटाळ पिटून कीर्तनाच्या मस्तीत नुसते नाचत राहिल्यानेच आज साऱ्या राष्ट्राचे अधःपतन झाले आहे...रणांगणावर क्षात्रतेज प्रकट करणाऱ्या वीर योद्धयांच्या उग्र तेजाची आज आपणास गरज आहे. " ती भागवणे हेच शिक्षणाचे कार्य. " केवळ व अत्यंत बुद्धिनिष्ठ शिक्षणाने घोर अधार्मिक माणसे निर्माण झाल्याचे आढळून येते. हृदयाच्या उन्नतीकडे दुर्लक्ष करून फक्त बौद्धिक वाढ करणे हा पाश्चिमात्य सुधारणेचा व सभ्यतेचा एक मोठा दोष होय. यामुळे माणूस दसपट स्वार्थी मात्र होतो. हृदय आणि बुद्धि यांच्यात द्वंद्व निर्माण झाले असता हृदयालाच अनुसरणे समुचित. " तात्पर्य, स्वामींच्या मते शिक्षणात हृदय व बुद्धि ह्यांच्या संस्कारितेत संतुलन हवे. म्हणूनच स्वामीजी म्हणतात— " शिक्षण म्हणजे जन्मात कधी पचनी न पडणारे, डोक्यात निरंतर धुडगूस घालणारे, आणि आपल्या मेंदूत ठासून कोंबलेले, माहितीचे भेंडोळे नव्हे. आपल्याला आवश्यकता आहे जीवन सुसंघटित करणाऱ्या, " माणूस " घडविणाऱ्या, शील बनविणाऱ्या भावनिधीची. तुम्ही अशा फक्त पाचच कल्पना जर अगदी आत्मसात् केल्या असतील, त्या जर आपल्या जीवनात, चारित्र्यात, उतरविल्या असतील तर सारा ग्रंथसंग्रह रटून, कोळून, पिऊन टाकणाऱ्या माणसापेक्षा खासच तुम्ही अधिक सु-शिक्षित आहात. शिक्षणाचा अर्थ नुसता माहितीचा संग्रह असाच जर असता तर मग ग्रंथसंग्रहालये जगातील सर्वात मोठे साधु, व ज्ञानकोश सर्वात मोठे ऋषि, ठरले असते ! "

दुर्दम्य ज्ञानलालसेची जोपासना

ज्यामुळे इच्छाशक्तीचा प्रवाह आणि आविष्कार स्वायत्त होऊन सुफलित होतो तेच शिक्षण. आज आपल्या देशाला लोखंडी स्नायूंची व पोलादी नसांची गरज आहे; आज आवश्यकता आहे या विश्वाच्या गूढांचा व रहस्यांचा भेद करणाऱ्या, वेळी गरज पडल्यास अगाध समुद्राच्या तळाशी जाऊन मृत्यूशीही झुंज घेणाऱ्या, जिला कोणीही रोधू शकणार नाही अशा दुर्दम्य इच्छाशक्तीची. सर्व-तऱ्हांनी असा " माणूस " निर्माण करणारे शिक्षण स्वामीजींच्या मते आपल्याला हवे आहे. म्हणूनच स्वामीजी म्हणतात परकीय नियंत्रणनिरपेक्ष पद्धतीने **आपल्याच ज्ञानाच्या विभिन्न शाखांच्या अध्ययनाची** आज आपल्याला जरूर आहे आणि त्याचबरोबर आवश्यकता आहे **इंग्रजी भाषेची व पाश्चिमात्य विज्ञानाची.** आपल्याला **यांत्रिक विद्येची** आणि इतर तत्सदृश अशा सर्व गोष्टींची गरज आहे की **ज्यायोगे उद्योधंद्यांची वाढ होईल** व माणूस स्वतंत्रपणे आपली उपजीविका करू शकेल. धर्म हा शिक्षणाचा गाभा म्हणणाऱ्या स्वामीजींची धर्मविषयक कल्पना केवढी व्यापक, विशाल, सर्वसमावेशक, सर्वंकष व जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांना कशी आश्लेषून घेणारी होती आणि त्यांचे शिक्षणविषयक विचार त्यांच्या निर्याणाला ६० वर्षे लोटून गेली असली तरी आजही आजच्या आपल्या शैक्षणिक जीवनातील समस्यांबाबत नेमके मार्गदर्शन करू शकण्याइतपत कसे शक्तिगर्भ द्रष्टेपणातून स्फुरलेले होते हे येथे सहजच स्पष्ट होते. विशेषतः वरच्या अवतरणांतील अधोरेखित भाग मननपूर्वक वाचला असता प्राचीन भारतीय अध्यात्म परंपरेशी आधुनिक तंत्रज्ञानाचा व विज्ञानाचा सांधा स्वामीजींच्या आदर्श शिक्षणविषयक कल्पनेत असा बेमालूम जोडला गेला आहे !

अव्यक्त पूर्णत्वाचा आविष्कार

स्वामीजींच्या मते अव्यक्त पूर्णत्वाचा आविष्कार म्हणजेच शिक्षण. म्हणूनच स्वामीजी म्हणतात की ज्ञान माणसात अंतर्निहित असते. कोणतेच ज्ञान

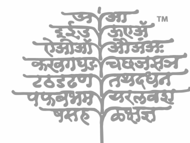
बाहेरून येत नाही, शिकणे म्हणजे अनंत ज्ञानाची खाणच असणाऱ्या आपल्या आत्म्यावरील आवरण बाजूला करणे. ऐहिक असो वा आध्यात्मिक, ज्ञान हे मानवी मनातच विद्यमान असते. सारे ज्ञान मानवात्म्यातूनच उद्भूत होत असते. चिरकाल स्वतः विहित असलेल्या ज्ञानाचीच मनुष्य अभिव्यक्ति, त्याचेच अनावरण, करीत असतो. म्हणूनच प्रत्येकाला स्वतःचा गुरू स्वतःलाच व्हावे लागते. बाह्यशिक्षक एक निमित्तमात्र असतो. एखाद्या रोपट्याला जसे आपण "वाढ" म्हणू शकत नाही तसेच कुणाही मुलाला तुम्ही शिकवू शकत नाही. ते रोपटे आपल्या स्वाभाविक वाढीने वाढते. मूल देखील स्वतःच शिकत असते. ज्ञानसाधनेची एकमेव रीत एकाग्रता. शिक्षणाचे सार मनाची एकाग्रताच होय, विविध घटनांचा नुसता संग्रह नव्हे. साहित्य कला इत्यादि क्षेत्रातील ग्रीक लोकांच्या प्रावीण्याचे कारण बाह्य जगावर केंद्रित केलेली त्यांची एकाग्रताच होय. हिंदूंनी आपले मन अंतर्जगतावर–अंतःस्थ अतींद्रिय प्रदेशावर एकाग्र केले आणि अशा रीतीने योग-शास्त्राची वाढ केली. ह्या एकाग्रतेसाठी स्वामीजींच्या मते इन्द्रियनिग्रह व वासनासंयम आवश्यक आहेत. स्वामीजी म्हणतात, "पूर्ण ब्रह्मचर्य पालना-मुळे असामान्य बौद्धिक व आत्मिक शक्तींचा प्रादुर्भाव होतो. लैंगिक शक्तीचे अध्यात्मिक शक्तीत रूपांतर करा. ज्या मानाने ही शक्ति प्रबल असेल त्या मानाने ती कार्यही अधिक करू शकेल. एखादी गोष्ट एकदाच ऐकून किंवा एकदाच समजून परत कधीही न विसरणारी अचाट स्मरणशक्तीही ब्रह्मचर्यपालनामुळेच प्राप्त होते! विचार, उच्चार आणि आचार यांच्या बाबतीत सर्वकाळी व सर्व अवस्थांत पावित्र्य म्हणजेच ब्रह्मचर्य."

गुरुगृह हेच विद्यापीठ

स्वामीजी म्हणतात– "गुरुगृहवास ही माझी शिक्षणाची कल्पना आहे. ज्याचे चारित्र्य ज्वलंत अग्निप्रमाणे आहे अशा पाशीच अगदी लहानपणा-पासून राहावे. आपल्या देशात ज्ञानदानाचे काम त्यागी लोकांद्वाराच होत आले आहे. शास्त्रग्रंथमर्माचे अचूक ज्ञान व पापशून्यता ही शिक्षणाची आवश्यक लक्षणे होत. कारण शिष्यात असणाऱ्या बौद्धिक किंवा इतर शक्तींना चालना देणे एवढेच शिक्षकाचे काम नसून वस्तुतः त्याचे खरे कार्य आहे शिष्यात 'काहीतरी' संक्रमित करणे. प्रत्यक्ष आणि अनु-भवयोग्य अशा प्रभावाच्या रूपाने गुरूची शक्ति शिष्यात संक्रमित होत असते. म्हणूनच गुरु पवित्र असला पाहिजे." आजचे कितीसे गुरू व किती शिष्य ह्या कसोटी पूर्णार्थाने उतरतील? पूर्वज आणि वंशज यांच्यात असणाऱ्या संबंधाप्रमाणेच गुरु आणि शिष्य यांचा संबंध असतो. म्हणूनच स्वामीजी म्हणतात की, "गुरुवर शक्य तितके प्रेम करा, पण स्वतः विचार करण्यासही विसरू नका." जो एका क्षणात जणु आपले रूपांतर हजारो व्यक्तीत करू शकतो, जो तात्काळ शिष्याच्या पातळीवर उतरून त्याच्याशी सहानुभूतिपूर्वक तादात्म्य पावून, शिष्याच्याच बुद्धीनुसार सर्व काही पाहू व समजू शकतो तोच खरा गुरु.

स्त्रीशिक्षणाची प्रगल्भ कल्पना

स्त्रीशिक्षणाविषयी स्वामीजींचे विचार असेच प्रगमनशील आहेत. स्वामीजी म्हणतात, "स्त्रीजाति-पुढे अनेक गंभीर प्रश्न असले तरी त्यात असा एकही नाही की जो 'शिक्षण' या जादुमंत्राने सुटू शकणार नाही. मात्र स्त्रीशिक्षणाचा प्रचारही धर्माला केंद्र करूनच व्हावयास हवा. धर्मशिक्षण, शीलसंव-र्धन व कठोर ब्रह्मचर्यपालन, याकडे लक्ष पुरवावयास हवे. शीलवान् व सुशिक्षित ब्रह्मचारिणींनी शिक्षणाचे कार्य अंगीकारावे. खेड्यातून व शहरातून शिक्षण-केंद्रे उघडून त्यांनी स्त्रीशिक्षणप्रसाराचा आटोकाट प्रयत्न करावा. इतिहास, पुराणे, गृहव्यवस्था, कला, कौटुंबिक कर्तव्ये आणि शील बनविणाऱ्या नानाविध





तत्त्वादिकांचे सुशिक्षण त्यांना द्यावयास हवे. शिवण, स्वयंपाक, घरगुती कामांची पद्धत, शिशुसंगोपन वगैरे सारख्या गोष्टींचे शिक्षण देणेही योग्य ठरेल. जप, पूजाअर्चा, ध्यानधारणा, ह्या गोष्टीही शिक्षणाचे अंग राहतील. ह्याबरोबरच शूरवीरत्वाचा जोमही त्यांच्यात संवर्धित व्हावयास हवा. आत्मरक्षण करावयास शिकणे हे आजकालच्या दिवसात तर अनिवार्य होऊन बसले आहे !"

बहुजन समाजाच्या दुखांची आठवण

सर्व साधारण समाजाच्या सार्वत्रिक शिक्षणाचाही सूक्ष्म विचार स्वामीजींनी केलेला आहे. स्वामीजी म्हणतात – "सर्व सामान्य जनतेकडे दुर्लक्ष हेच आपले राष्ट्रीय पातक होय आणि हेच आपल्या घोर पतनाचे मूळ कारण. काही मूठभर लोकांनी साऱ्या देशातील बुद्धीचा व शिक्षणाचा मक्ता घेतल्या कारणानेच भारताचा अधःपात झाला. भारताचे पुनरुत्थान घडवून आणावयाचे असल्यास स्वामीजींच्या मते आम जनतेने हरविलेल्या तिच्या व्यक्तिमत्वाची पुनःप्राप्ति आणि विकास करण्याचे शिक्षण तिला देऊनच आपण तिची सेवा करू शकू. त्यांच्या भोवतालच्या जगात घडणाऱ्या नानाविध घडामोडींचे ज्ञान एकदा त्यांना करून दिले म्हणजे स्वतःच्या उद्धाराचा मार्ग ते स्वतःच चोखाळतील. निरनिराळी रासायनिक द्रावणे एकत्र ठेवणे येवढेच आपले काम; त्यांच्यात स्फटिकीभवन निसर्गनियमानुसार आपोआप घडून येईल, स्वामीजी म्हणतात, "आपल्या धर्मग्रंथात आणि मठात किंवा अरण्यात राहणाऱ्या अगदी मोजक्या थोड्यांच्या हातात बंदिस्त असलेली महान अध्यात्मिक सत्ये जनसामान्यांच्या आटोक्यात आणून द्या. लोकभाषेतूनच त्यांचा प्रसार व्हावा. सर्वसाधारण समाजाला त्याच्या स्वतःच्या भाषेतून शिकवा. पण याबरोबरच संस्कृतचेही शिक्षण चालू ठेवावयास हवे. कारण संस्कृत शब्दांच्या नुसत्या उच्चारानेच एक प्रकारची प्रतिष्ठा, बळ आणि शक्ति प्राप्त होत असते. स्वामीजींच्या मते तर **सामान्य जनतेला संस्कृत अध्यनापासून परावृत्त करण्यात भगवान् बुद्धदेवानी देखील चूकच केली !** उपनिषदातील तत्त्वरत्ने दरिद्याच्या झोपड्याझोपड्यात, जाळे टाकून मासे पकडणाऱ्या कोळ्यात, सर्वसामान्य विद्यार्थ्यात सर्वत्र पसरवा असे सांगून स्वामीजी पुढे म्हणतात "भारतातील साऱ्या दुःख अनिष्टाच्या मुळाशी जर कोणती गोष्ट असेल तर ती दरिद्री दलितांची अवस्था. एखाद्या खेड्यात शाळा उघडली तरी त्याचाही काही उपयोग नाही. कारण भारतात दारिद्य इतके आहे की गरीब मुले शाळेत जाण्याऐवजी शेतात राबणाऱ्या आपल्या बापाला कामधंद्यात हातभार लावण्यास किंवा पोटापाण्याचा प्रश्न सोडविण्यासाठी आणखी इतर मार्गांनी प्रयत्न करतील.

महंमदाने पर्वताकडे जावे

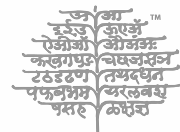
अशा अवस्थेत पर्वत जर महंमदाकडे येऊ शकत नसेल तर महंमदानेच पर्वताकडे जाणे योग्य. शेतकऱ्याचा मुलगा जर शिक्षणाकरिता इकडे येऊ शकत नसेल तर त्याच्या शेतावर, कारखान्यात किंवा तो जेथे असेल तेथेच त्याला का गाठू नये ? खेड्यापाड्यातून धर्मोपदेश करीत हिंडणारे एकनिष्ठ स्वार्थत्यागी असे हजरो संन्यासी आपल्या देशात आहेत. त्यांच्यातील काहींना ऐहिक ज्ञानप्रसारार्थ संबद्ध केल्यास ते जागोजागी, दारोदारी, जाऊन केवळ धर्मोपदेशच नव्हे तर शिक्षणप्रचारही करू शकतील. समजा, अशा दोघांनी बरोबर कॅमेरा, पृथ्वीचा ग्लोब, काही नकाशे, वगैरे सामान घेतले व खेडोपाडी संध्याकाळी जाऊन ज्योतिर्विज्ञान भूगोल वगैरे जर अशिक्षितांना शिकवावयाचे ठरविले तर नाना देशांच्या गोष्टी वगैरे सांगून ते त्या गरीब लोकांना श्रवणद्वारा कितीतरी ज्ञान देऊ शकतील. आधुनिक विज्ञानाच्या साहाय्याने त्यांच्यात ज्ञानाग्नि प्रज्वलित करा. त्यांना इतिहास, भूगोल, विज्ञान, वाङ्मय इत्यादि सारे शिकवा

आणि ह्यांच्याच द्वारा त्यांना धर्माची गहन तत्त्वेही शिकवा." असा आदेश देऊन द्रष्टेपणाने स्वामीजी शोषक व शोषित ह्यांच्यातील वर्गविग्रह, वर्गकलह टाळून वर्गसमन्वयाने सर्वांचे समष्टिकल्याण साधण्याचा मार्गही सांगतात. ते म्हणतात, "उदरंभरणाच्या जीवनलढ्यात गुंतून पडल्यामुळे ह्या गरीबांना दलितांना ज्ञानप्राप्तीची संधीच मिळाली नाही. आजतागायत एखाद्या यंत्राप्रमाणे ते राबले. आणि थोरणी सुशिक्षितांनी मात्र त्यांच्या परिश्रमाचे अधिकांश फल अचूक लुबाडले. पण आता काल बदलला आहे खालच्या जातींना ह्या वस्तुस्थितीची जाणीव आता होत आहे आणि याविरुद्ध सर्व मिळून ते चळवळही करीत आहेत. काहीही झाले तरी व काहीही केले तरी उच्चवर्णीयास आता यापुढे निम्नवर्णियांना दाबून ठेवणे शक्य नाही. या निम्नवर्णीयांना त्यांचे न्याय्य हक्क मिळवून देण्यातच उच्चवर्णीयांचे कल्याण आहे. येवढ्याचसाठी आमजनतेत प्रथम सुशिक्षण प्रसार झाला पाहिजे. चिरकाल दारिद्र्य आणि अज्ञान ह्यात पिचत पडलेल्या गोरगरीबांसाठी ज्याचे हृदय कळवळून उठते त्यालाच मी महात्मा म्हणतो. त्यांना प्रकाश दिसत नाही की शिक्षण मिळत नाही. त्यांच्यापर्यंत प्रकाश कोण पोहोचवील ? त्यांना शिक्षण देण्यासाठी दारोदार कोण भ्रमन्ती पत्करील ? याच लोकांना तुम्ही आपला परमेश्वर माना, त्यांच्याच भल्यासाठी विचार करा, काम करा, अखंड प्रार्थना करा— परमेश्वर तुम्हाला खास मार्ग दाखवील."

प्राप्य वरान्निबोधत

आदर्श शिक्षणाविषयीच्या स्वामीजींच्या ऊर्जस्वल व उदात्त कल्पना वर सविस्तर पाहिल्या. शिक्षणाचा हेतु, शिक्षणाचे तत्त्वज्ञान, गुरुशिष्यसंबंध, स्त्रीशिक्षण, सर्वसाधारण बहुजनसमाजाचे शिक्षण इत्यादि भारतातील शैक्षणिक समस्यांच्या सर्वच पैलूंवर स्वामीजींच्या ह्या क्रांतदर्शी विचारांनी नवाच प्रकाश पडल्यासारखे वाटते. आणि आपल्या आजच्या कर्म मार्गातील वाटा आणि वळणेही उजळून निघतात. स्वामीजींच्या शिक्षणविचारातही धर्म हेच सर्व विसर्पि तत्त्व असल्याचे स्पष्ट दिसते. स्त्रीशिक्षणाचा विचार स्वामीजी करीत असोत अथवा बहुजनसमाजाच्या शिक्षणाविषयी ते मार्गदर्शन करीत असोत, धर्मानुवर्तित्व हेच त्यांच्या इतर सर्व क्षेत्रातील विचारकोषाप्रमाणेच शिक्षणविषयक विचाराचेही प्राणतत्त्व आहे. पण हा धर्म केवळ पोथीप्रामाण्यवादी, कर्मठ वा अंधश्रद्ध नाही, तो एका प्रयत्नवादी, पुरुषार्थप्रेरक, अकुतोभय, आत्मप्रत्ययाला महत्त्व देणाऱ्या कर्मयोगी अध्यात्मवीराचा, आधुनिक विज्ञानातीलही सतत्त्वे पचविणाऱ्या, ऐहिक अभ्युदयाची हेळसांड न करणाऱ्या आणि तरीही उपनिषदांचे संतान असणाऱ्या अमृतपुत्राचा धर्म आहे. आजच्या विशिष्ट देशकालपरिस्थितीत भारताची शैक्षणिक पुनर्घटना कोणत्या तत्त्वावर करावी ह्याचे अचूक मार्गदर्शक जसे त्यात आहे, तसेच ह्या देशाची प्रकृति नेमकी हेरून लोकमानसाच्या प्राणनाडीवर अचूक बोट ठेवण्यात स्वामीजींच्या प्रतिभेचे सर्वगामित्व व सर्वभूतहितेरतत्वही व्यक्त झाले आहे. स्वामीजींच्या ह्या शिक्षणविषयक विचाराचे यथायोग्य अनुसरण करून ह्या देशाची शैक्षणिक पुनर्घटना जर अविलंबे अंमलात आणली गेली तर "इहामुत्र कोणाही विघातक रोधक सत्तेस, लेशभरी न लवणारा" जो उद्याचा तेजस्वी भारत अस्तित्वात येईल त्याचे चित्र क्षणभर डोळ्यापुढे उभे राहून मन आनंदोल्लासाने भरून येते; आणि क्रांतदर्शी द्रष्टेपणामुळे अधिकच ऊर्जस्वल वाटणाऱ्या स्वामीजींच्या भव्य व्यक्तिमत्त्वापुढे ते आदरनम्र व अवनत होते ! "उत्तिष्ठत, जाग्रत, प्राप्य वरान्निबोधत" हाच स्वामीजींचा याही क्षेत्रात आपणाला औपनिषदिक संदेश आहे. विशुद्ध आध्यात्मिकतेच्या आधारशिलेवाचून कोणतेहि राष्ट्र 'राष्ट्र' ह्या स्वरूपात उभेच राहू शकत नाही हा स्वामीजींचा अनुभवपूत चरम सिद्धान्त होता. त्याचेच प्रत्यंतर त्यांच्या शिक्षणविषयक दृष्टीतही येते.

अनुक्रमणिका





प्रा. हेमचंद्र धर्माधिकारी

खाजगी मालकी हक्काचे राजकीय तत्त्वज्ञान

गेल्या काही वर्षांतील घडामोडींनी विचारवंतांना आपली मूल्ये पुनः तपासावयास लाविली आहेत. काही राष्ट्रात स्वातंत्र्याच्या अभावामुळे आज क्रांती घडणे जवळजवळ अवशक्यच झाले आहे. जनतेस तेथील परिस्थितीमुळे अन्यायाची जाणीव होत नाही. जर का जनतेस तशी जाणीव झाली तर ती दाबून टाकण्यात येते. ही अशी जाणीव होण्यास बराच मोठा कालखंड लागतो. तोपर्यंत अनेक जीवांचे बळी देण्यात येतात. या म्हणण्यात जर थोडी अतिशयोक्ति असेल तर असे म्हणता येईल की सरकारचे जनतेवर एवढे दडपण आहे की माणूस आपल्या स्वातंत्र्याचा विचारच करू शकत नाही. किंवा प्राप्त परिस्थिति अशा स्वरूपाची असते की त्यामुळे त्याला काही क्रिया करणेच शक्य नसते. जिथे अशी समाजव्यवस्था निर्माण झाली आहे ती एकतर बदलली गेली पाहिजे किंवा ती येण्यापूर्वीच थोपविली गेली पाहिजे.

मानवी इतिहासात फार मोठ्या स्वरूपाच्या प्रयोगाला स्थान नाही. कुठल्याही खोट्या तत्त्वज्ञानाच्या आहारी न जाता मानवी जीवन सुखी करणे हा खरोखर आपल्या पुढील प्रश्न आहे. आपले सर्वमान्य इतिहासाचे तत्त्वज्ञान हे केवळ शक्यतेच्या तत्त्वावर आधारित असते. ते तत्त्वज्ञान हे केवळ आपल्या जीवनाची एक ढोबळ रूपरेषा असते. त्या तत्त्वज्ञानात काही सत्याचे अंश असू शकतात, परंतु त्यातून एककल्ली समाज निर्माण होण्याची शक्यता असते. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान हे केवळ अनेक घटनांच्या साधर्म्यातून निर्माण झालेले सामान्य तत्त्व असते. इतिहासात जो अर्थ सुप्तभावाने अस्तित्वात असतो तो पुराव्याने सिद्ध करावयाचा असतो. खालील विचार हे या तत्त्वांना अनुसरूनच लिहिले आहेत.

समाजाचे जर आपणास अधिकात अधिक सुख साधावयाचे असेल तर परिणामाचा दूरदृष्टीने विचार करणे आवश्यक आहे. समाजाचे सुख हे मालकी हक्काच्या स्वरूपावर बरेच अवलंबून आहे. आर्थिक विचार हा जीवनाचा एक प्रधान विचार होय. आर्थिक विचार हाच जीवनाचा पूर्ण विचार मानणे हे बरोबर नाही. आर्थिक विचार हा जीवनाचा पाया होय असे मानण्यास काहीच प्रत्यवाय नाही. समाजाचा सामाजिक, राजकीय, विकास हा आर्थिक विचारावर अवलंबून असतो. माणसाला पोटाला मिळावे व त्यानंतर त्याने आपल्या समाजाचा इमला निर्मावा हे ओघानेच येते. समाजाच्या विकासात त्याचा जो भाग असतो त्याप्रमाणे त्याला मोबदला मिळावा हेही ओघानेच येते व त्यावरच त्या समाजातील न्याय्य तत्त्वे अवलंबून असतात. मानवाला जर या दृष्टीनेच न्याय व वागणूक मिळत असेल तर तो सुखी समाज समजावा. हा आर्थिक विकास कसा शक्य आहे ? काही तत्त्ववेत्ते सामाजिक स्वरूपाची मालकी निर्माण करण्याने हा असा समाज निर्माण होईल असे मानतात. परंतु खाजगी मालकी हक्काला नाहीसे करण्याने जर समाजाचे फारसे कल्याण होणार नसेल तर आहे ती समाजव्यवस्था तोडणे फारसे बरोबर ठरणार नाही. बोदाँ या तत्त्वज्ञाला इतिहासात केवळ एकच एक सत्य चिर स्वरूपाचे दिसले. ते म्हणजे खाजगी मालकी हक्काचे तत्त्व. अगदी तर्कशास्त्रीय विचारात असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे ठरेल, परंतु प्रागैतिहासिक काळापासून ते आजतागायत खाजगी मालमत्ता ही अशी एक सामाजिक संस्था होय की जिला कधीही तडे पडलेले नाहीत. कमी अधिक प्रमाणात तिच्यात बदल झाले परंतु ती आजही अबाधित स्वरूपात कायम आहे हे तिचे वैशिष्ट्य होय. मानवी स्वातंत्र्यावर अधिष्ठित समाज जर टिकवावयाचा असेल तर इतिहासाचा हा दुवा सहजासहजी तोडणे बरोबर ठरणार नाही. कारण त्यातून काही नवे अतर्क्य प्रश्न निर्माण होतील. नव्या प्रश्नांना तोंड देणे हे जरी पुरुषार्थाचे लक्षण असले तरीपण आपणच त्यात गुरफटणे हे फार धाष्टर्याचे ठरेल. एकदा हे सर्व झुगारून





अनुक्रमणिका

नवा समाज निर्माण केला की त्या समाजव्यवस्थेविरुद्ध झगडण्यात शक्ती खर्च करणे हे शहाणपणाचे लक्षण ठरणार नाही. सामूहिक मालकी हक्काचे समर्थन अनेक प्रकारे केले जाते.

(१) समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनातून खाजगी मालकी हक्क अस्तित्वात येण्यापूर्वीच सामुदायिक मालकी अस्तित्वात होती म्हणून ती पुनः समाजात प्रस्थापित होणे हे आवश्यक आहे, असे काहींचे म्हणणे. (२) औद्योगीकरणामुळे मालकी हक्काचे स्वरूप गुंतागुतीचे झाले म्हणून सामुदायिक मालकी येणे अपरिहार्य हे दुसऱ्या टीकाकारांचे म्हणणे. (३) काही टीकाकार यातून अधिक उत्पादन संभवते म्हणून हे स्वीकारावे असे म्हणतात. (४) इतरांना उत्पादनापेक्षा वाटपाचा प्रश्न महत्त्वाचा प्रश्न वाटतो. (५) इतिहासाचे मंथन करून त्यांना हे तत्त्व सापडलेले आहे. (६) सामूहिक मालकी हक्क हा नैतिक व नैसर्गिक स्वरूपाचा आहे. खाजगी मालकी हक्क अजून अस्तित्वात आहे तेथे अनेक वेगवेगळे हेतू असू शकतात. उदा. (१) बऱ्याच वर्षांपासून तो अस्तित्वात आहे म्हणून तो तसाच राहिला आहे हा केवळ योगायोग असू शकेल. (२) काही ठिकाणी त्याचे शुचित्व मानण्यात येते म्हणून तो टिकला असेल. (३) प्रस्थापित सरकारला कदाचित् श्रीमंतांची भीति वाटत असेल. (४) नाहीतर मध्या-मोठ्या मध्यमवर्गीय समाजाला खूष ठेवण्यासाठी तो अबाधित राहिला असेल. (५) कदाचित या हक्काला अबाधित ठेवण्यामागे काही तत्त्वज्ञान असेल याची लोकांना जाणीवही नसेल. परंतु या सर्वांचे व्यवस्थित ज्ञान असणे आवश्यक आहे. हा केवळ आर्थिक प्रश्न नाही तर त्यापेक्षा त्याचे स्वरूप विस्तृत आहे. मानवी समाज हा स्वातंत्र्य हे एक मूल्य मानून जगत आहे. मानवी स्वातंत्र्य व आर्थिक सुबत्ता यामधील खाजगी मालकी हक्क हा एक दुवा आहे. इतिहास ही याची साक्ष आहे. हे सिद्ध करण्यासाठी आपणास 'अस्ति' व 'नेति' या दोन्हीही पद्धतींचा वापर करता येईल. तेव्हा खाजगी मालकी हक्क हा समाजापाशी असणे ही एक समाजाची नित्याची गरज आहे असे म्हटल्यास त्यास काय प्रत्यवाय आहे ?

जेव्हापासून 'मी'ला स्वतःचे ज्ञान झाले तेव्हा-पासून मालकी हक्क अस्तित्वात आला. त्याच्या स्वतःच्या नैसर्गिक गरजांमुळे त्याने क्रिया करण्यास प्रारंभ केला. रानावनात कंदमुळे किंवा शिकार करून 'मी' आपले पोट भरू लागला. त्याला त्याच्या कर्तृत्वाची जाणीव झाली. त्याने जे जे केले त्या सर्वांवर तो आपला हक्क सांगू लागला. त्याचे त्या वस्तूमागे 'ममत्व' निर्माण झाले. तेही नैसर्गिक असेच होते. प्रारंभी मी व जडसृष्टी वेगळी असे त्याला ज्ञान झाले. त्यामुळे तो व त्याचेसारखे हे एकत्र आत्मैक्यबुद्धीने राहू लागले. स्त्री व तिची अपत्ये यावरही तो आपला हक्क सांगू लागला. त्याच्यामधील पितृभाव जागा होण्यास फारसा काळ लागला नाही. नंतर अरिस्टॉट-लने म्हटले आहे त्याप्रमाणे 'फार्सिलियन जातीचे घोडे ज्या प्रमाणे आपली अपत्ये चेहऱ्याच्या ठेवणीवरून ओळखतात त्याप्रमाणे मानवही आपली अपत्ये ओळखू लागला. त्याच्या कर्तृत्वाची जाणीव त्याला पदोपदी होत होती. काही काळ त्याचा स्वतःचा पिंड म्हणजे समाजाचा पिंड होता. परंतु त्याचबरोबर त्याचा 'व्यक्तिगत मी' हा त्याच्या 'सामाजिक–मी' पेक्षा स्वतःचे वेगळे अस्तित्व शोधत होता. हीच त्याच्या मालकी हक्काची जाणीव आहे. त्याच्या मालकी हक्काची प्रस्थापना त्याच्या नैसर्गिक स्वरूपातच झाली आहे. त्याचा मालकी हक्क तो स्वतः, त्याची स्त्री, त्याची अपत्ये, जमिनजुमला, घरदार या सर्वांवर सिद्ध झाला; हा त्याचा निसर्गनियम होता. काहींनी ही त्याची 'सहज प्रवृत्ती' होती असे म्हटले आहे. प्रारंभी-प्रारंभीचा इतिहास हा 'मी' चाच इतिहास आहे.

खाजगी मालमत्ता व्यक्तीपाशी असणे ही केवळ एक नैसर्गिक प्रवृत्ती किंवा बाब न राहता तिला पुढे संस्थेचे स्वरूप प्राप्त झाले. परंपरेने वारसाहक्क, मिळकतीचा वैयक्तिक उपभोग घेण्याची मुभा, काही ठिकाणी वडील मुलास कुटुंबाच्या धुरणित्वाचा हक्क, इ. गोष्टी प्राप्त झाल्या. येथे एक गोष्ट ध्यानात राहते ती ही की हे हक्क नैसर्गिक रीत्या निर्माण झालेले आहेत. ते कुणीही दिलेले नाहीत. परंतु निसर्गावस्थेसंबंधी सध्या काही अपसिद्धान्त रूढ झाले आहेत. ते म्हणजे खाजगी मालमत्तेचे हक्क हे राज्यनिर्मितीनंतर अस्तित्वात आलेले आहेत किंवा समाजसंघटनांनंतर अस्तित्वात आलेले आहेत हे होत. परंतु प्रथमच हे ध्यानात

घेतलेले बरे की त्यांचे स्वरूप नैसर्गिक होय. नाहीपेक्षा खाजगी मालकीच्या समर्थनात दुसरे कुठलेही विधान हे असमर्थ ठरते. हक्क हे सरकारवर अवलंबून आहेत, असे मानले की सरकारची बाजू मजबूत होते व अशा सिद्धान्तातून हुकुमशाहीची निर्मिती होते. याचाच अर्थ हक्क हे सरकारपासून निर्माण झालेले (derivative) आहेत असा होतो. तेव्हा हक्क हे मूलतः नैसर्गिक आहेत व फक्त त्यांचे अस्तित्व हे सामाजिक जाणीवेवर व सत्तेच्या समर्थनावर अवलंबून असते. एखाद्या नियमाचे सत्तेने समर्थन (sanction) केले म्हणजे तिची निर्मिती सत्तेच्या हातात आहे असे होत नाही. स्थावर–जंगम स्वरूपात खाजगी मिळकत जमा करणे ही जशी एक नैसर्गिक क्रिया आहे तशीच ती एक आर्थिक क्रियाही होय. माणसाची प्रत्येक क्रिया ही व्यापक अर्थाने एक आर्थिक क्रियाच होय. समाजाचा डोलारा जसजसा निर्माण होत जातो तसतसा त्यास एक व्यापक अर्थ प्राप्त होतो. जीवनात हळूहळू राजकीय, सामाजिक, धार्मिक अशा स्वरूपाची कप्पेबाजी निर्माण होते.

काही लेखकांनी खाजगी मालमत्तेचे स्वरूप स्पष्ट करताना समष्टिजीवनावर अधिक भर दिला आहे. त्यांचे मते माणसाचा स्वार्थ त्याचे आड आला. पण याचा अर्थ मालकी सामाजिक स्वरूपाची होती तेव्हा 'मी'ला 'मीपण' कळलेले नव्हते असा होतो. त्यावेळी सामाजिक 'मी' हाच 'व्यक्तिगत मी' होतो. त्यामुळे मालमत्तेचा हक्क सामाजिक होता, व्यक्तिगत नव्हता, हे सिद्ध होत नाही. मनुष्य हा समाजात, कळपात राहतो म्हणून तो मालकीचा हक्क हा समाजाचा हा अर्थ बरोबर नाही. येथे एवढेच म्हणू शकू की इतिहासात एक काळ असा होता की समाजाची जाणीव ही फार क्षीण किंवा बाल्यावस्थेत होती. ती हळूहळू वाढत गेली. त्यावेळी राज्याला मर्यादाही पडलेल्या नव्हत्या. इतके कशाला ? इ. स. १६ शेच्या सुमारास अमेरिकेत सुद्धा भूमि इतकी विस्तीर्ण होती की प्रारंभी आलेल्या युरोपियनांना वाटेल तेवढी भूमी हस्तगत करता आली. या उलट मालकी हक्काला एवढे शुचित्व निर्माण झालेले आहे की युद्धात विजयी झालेले राष्ट्र सर्व राज्य काबीज करू शकते. परंतु व्यक्तिगत मालकीच्या मालमत्तेला शक्य तोवर धक्का लावत नाही. कारण ही बाब अनैतिक मानली जाते. खरे म्हणजे जित राष्ट्रातील सर्व व्यक्तींची मालमत्ता ही सर्वार्थाने जेत्या राष्ट्रांची मालमत्ता व्हावी. एक वेळ अशीही होती की जेव्हा मालमत्तेला वर म्हटल्याप्रमाणे सीमारेषा नव्हत्या. परंतु नंतर परस्परसंबंधातून व करारमदारातून त्या निर्माण झाल्या. म्हणूनच नैसर्गिक स्वरूपामुळे निर्माण झालेली मालमत्ता पुढे संस्थारूप झाली. या संदर्भात आणखीही एक विधान करण्यात येते, ते असे की जेव्हा समाज समष्टिरूपात जगत होता तेव्हा तो स्थिर नव्हता. एका जागेहून दुसऱ्या जागी अशी त्याची भ्रमंती चालू होती. सत्ता राजाच्या किंवा टोळीप्रमुखाच्या स्वाधीन होती. त्याने टोळीतील लोकांना ती वाटून दिली. परंतु या मालकी हक्काला काही अर्थ नव्हता. कारण तो त्या वस्तूंचा मालकी हक्क किंवा उपभोग वाटेल तेव्हा घेत असे. परंतु एक बाब ध्यानात ठेवावयास हवी की तेव्हा लोकांना जाणीव नव्हती. ही राजेशाही पुढे हुकुमशाही झाली. ज्याच्या हातात सत्तेची मालकी असते तो सर्वंकष असतो. मालमत्तेची मालकी व सत्ता या दोन्हीमुळे सर्वसाधारण व्यक्ति होरपळून निघाली. सरकार ही एक कायदेशीर बाब होती परंतु व्यक्तींना अलग अलग दर्जा अजून प्राप्त झालेला नव्हता. हळूहळू व्यक्ती ही स्वतःच्या जाणीवेमुळे व हक्कामुळे कायदेशीर बाब (Legal eutity) झाली. 'मी' चे अस्तित्व व तिचा मालकी हक्क सरकारने मान्य केला. त्याला करावा लागला. व्यक्तीव्यक्तींच्या हातात मालमत्ता आल्यामुळे सरकारला प्राप्त झालेली सर्वंकषता इथे निर्माण झाली नाही. कारण एका राज्यात एकच सरकार असते परंतु तिथे अनेक व्यक्ती असू शकतात. हे व्यक्तीच्या हक्कांवरील शिक्कामोर्तब होण्यास तिची नैसर्गिक प्रवृत्तीच कारणीभूत ठरली. व्यक्तीला स्वतःचे अस्तित्व प्रस्थापित करावयाचे होते. व्यक्तीला स्वतः आपण इतरांपेक्षा भिन्न आहोत हे दाखवावयाचे होते. काही वेळा सरकारपासून तिला भीती होती. कदाचित मालमत्तेचा तिला अधिक उपयोग घ्यावयाचा असेल. एके वेळी खाजगी मालमत्ता नव्हती हा काही खाजगी मालमत्ता हक्क हा नैसर्गिक नसल्याचा पुरावा नाही. उलट फ्रॉईड मॅक्डुगल यांनी तर मालमत्तेचा हव्यास





हा नैसर्गिक मानला आहे. या मतांचा काथ्याकूट करण्याची इथे गरज नाही.

खाजगी मालमत्तेच्या हक्काला सर्व देशांतून कमी अधिक अंतराने मान्यता मिळाली. समाजाचे स्वरूप स्वयंचलित असल्यामुळे खाजगी मालत्तेमुळे समाजाला नैसर्गिकपणे 'अधिकांचे अधिक सुख' मिळू शकले. मानवी जीवनातील व्यवस्थितीकरणाचे हे एक स्पष्ट उदाहरण होते. काही लेखकांनी ही क्रांती मानली. वारसाहक्क, करारमदारांची शुचिता व तिचे प्रामाण्य, मिळकतीवरील खाजगी नफा यांना कायदेशीर मानण्यात आले. व्यक्तिगत जीवनाबरोबर खाजगी जीवनातही समृद्धि आली. यात निर्घृण असे काहीच नव्हते, परंतु एक प्रश्न नेहमी संभवतो तो असा की गुलामगिरी, पिळवणूक ही तर इतिहासात सर्वत्र दिसून येतात. आतापर्यंतचा इतिहास हा काही सुखासीनतेचा इतिहास नाही. परंतु दुःख, पिळवणूक हा काही इतिहासाचा व्यवच्छेदक गुण नाही. दुःखपीडेचे कालखंड अनेक आहेत. परंतु त्यांचा काल मर्यादित राहिला. मानवी बुद्धीचा तो एक धर्मच आहे. सारे तत्त्वज्ञान, समाज, धर्म, दुःखाचे नियमन करीत राहिली. सर्व संस्था या सत्याला अनुसरून होत्या. मानवी सुखापेक्षा निराळे सत्य ते काय? जीवनात असे अनेक घटक होते की ज्यांचे ज्ञान त्या परिस्थितीत विद्वानांना झाले नाही. परंतु तात्काळच त्या काळी काही अशा गोष्टी झाल्या की त्यामुळे सुख प्रस्थापित होऊ शकले.

युरोपात इतर सर्व संस्थांचे स्वरूप पालटत गेले परंतु खाजगी मालमत्ता तशीच टिकली. माणसाला स्वत्वाची जाणीव करून देणारे चर्च देखील अबाधित राहिले नाही. पुनरुत्थानकाळी व्यक्ती स्वतंत्र झाली. नैतिक व धार्मिक तत्त्वांचा जोर कमी झाल्यामुळे व्यक्ति अधिक स्वार्थी झाली. उदारतेची नैसर्गिक क्रिया (Nature benevolence) जी व्यक्तीव्यक्तीमध्ये होती ती पार मारली जात होती. भौगोलिक शोध लागले, होकायंत्र व बंदुकीच्या दारूच्या साह्याने परप्रांतावरील वर्चस्व वाढू लागले, व्यापार वाढला, लोकसंख्या वाढली, पुढे पुढे यंत्रनिर्मिती सुरू झाली. व्यक्तिवादातून मानवतावाद व त्यातूनच निधर्मी समाज निर्माण झाला. परंतु प्रचंड उलाढालीत माणसांची उदार बुद्धी चेपल्या जाऊ लागल्या. टॉनी यांनी आपल्या 'Religion and the rise of capitalism' या ग्रंथात चर्चच्या उदार धोरणाची चर्चा केली आहे. त्याचे मते जे उदारमतवादी कार्य जबाबदार व्यक्ती मध्ययुगात करीत ते कार्य आता त्या व्यक्ती पुढे करीनाशा झाल्या. त्यामुळे समाजात बुद्धिमांद्य व धर्मांधता निर्माण झाली. व्यक्तीमध्ये जरी हा दोष निर्माण झाला तरी चर्चने उदारतेचे धोरण स्वीकारले. चर्चने दरिद्री जनतेत पैसा वाटला, त्यांना कामे दिली, त्यांना रोजगार दिला, नवे उद्योगधंदे निर्माण केले, एवढेच नव्हे तर जेव्हा लोकांना कामे नव्हती तेव्हा नवनवी चर्चेस बांधावयास घेतली. तेव्हा गरिबाच्या रक्तावर, पिळवणुकीवर चर्चेस बांधली गेली हे म्हणणे कितपत बरोबर आहे? वरील इतिहासाचा भाग टीकाकार संपूर्णतः विसरून जातात. फ्रान्समध्ये मध्ययुगात जी सुबत्ता दिसून येते ती या अशाच प्रक्रियेतून निर्माण झालेली होती. इतिहासाचा अंतस्रोत दृश्यस्वरूपापेक्षा वेगळाच आहे. लोकांना रोजगार पुरविण्यासाठी नोत्रेदोम (Notre dome) चे चर्च बांधण्याचे काम चर्चने हाती घेतले हा ऐतिहासिक पुरावा होय. राजेरजवाडेही वेगळ्या प्रकारे हेच कार्य करीत होते. त्यांचे कार्यही परिणामी बहुजनसुखाय ठरले. परंतु पुनरुत्थानकाळी व्यक्तीने स्वतःची पुनः प्रस्थापना केली. खाजगी मालमत्तेचा हक्क हिरावून घेण्याची कुणालाही गरज भासली नाही. काही लेखकांनी ही सूचना आपल्या ग्रंथांतून मांडली परंतु ती अत्यंत अव्यवहार्य ठरली. उलट बाराव्या-तेराव्या शतकात अस्तित्वात असणारी यंत्रागारेही (Cartels) पुढे पुढे बंद पडली. यंत्रागारावर उत्पादन केले म्हणजे सामुदायिक मालकी निर्माण झाली हे म्हणणे उचित नव्हे. काही काळ ती टिकली पण तो एक इतिहासाचा टप्पा होता. इंग्लंडात स्वहिताबरोबर अधिकांचे हित साधण्यासाठी म्हणून की काय बँका, पेढ्या, संयुक्तपणे चालविण्यास प्रारंभ झाला. अनेक व्यक्तींनी मिळून त्या सर्वांच्या मालमत्तेचे व्यवस्थितीकरण केले. खाजगी मालमत्तेचा विचार खाजगी नफ्याशिवाय करताच येत नाही. परंतु इतिहासात त्यामुळे एक महान औद्योगिक क्रांती घडून आली.

औद्योगिक क्रांती इतिहासाची एक आवश्यक बाब आहे असे मानण्याची आवश्यकता नाही. औद्योगिक





क्रांतीच्या प्रारंभकाळी यंत्राचे संशोधन किंवा तिची निर्मिती याचा भांडवलदार वर्गाशी अर्थाअर्थी संबंध नव्हता. उलट त्यांचे संशोधन हे त्यांच्या स्वतंत्र प्रज्ञेचे उदाहरण होय. ते सर्व संशोधक खालच्या वर्गातील होते. शास्त्राच्या आभ्यासाचा किंवा तांत्रिक शिक्षणाचा त्यांना गंधही नव्हता. जॉन के, हरग्रिव्ह्ज यांच्या जीवनपटाकडे थोडेसे अवलोकन केले तरी हे आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येते. परंतु तीन गोष्टींचा त्या-काळी इतिहासात समन्वय झाला. (१) त्याकाळी वाढणारे शास्त्राचे ज्ञान, (२) आर्थिक क्षेत्रातील व्यक्तिवाद, (३) त्यातून निर्माण होणारे तंत्र. औद्योगिक क्रांतीच्या प्रारंभी या तीन्हींचा ताळमेळ नव्हता. निदान औद्योगिक क्रांतीच्या प्रारंभ-काळी तरी यंत्राची निर्मिती ही सामाजिक गरजेतून झाली हे म्हणणे म्हणजे सत्यापलाप होय. नंतरच्या काळात मात्र बेकारी, दारिद्र्य, दुःख, पिळवणूक वाढली असे म्हणण्यापेक्षा ती नैसर्गिक उदारवृत्ती कमी झाल्या-मुळे वाढली हे म्हणणे उचित होय. कारण वर सांगि-तलेल्या सर्व प्रक्रियांचा परिणाम मानवी बुद्धीला चटकन् आकलन होण्यापलिकडचा होता. शास्त्र, तंत्र, खाजगी नफा, बेकारी, लोकसंख्येची वाढ ही कधी नव्हती इतकी झाली. तात्पुरते दुःख वाढले हे खरे परंतु लगेच मानवीबुद्धीने याचा सुसंगत अर्थ लावून पुन: सुख व स्थैर्य स्थापित केले. या चालढकलीत आणखी एक गोष्ट घडली. ती म्हणजे कधी नव्हती इतकी मालमत्ता थोड्या व्यक्तींच्या हाती साठली व बहुसंख्य जनता दरिद्री झाली. ज्याच्या हातात पूर्ण जाते तो सर्वंकष होतो हा नियम इथेही लागू झाला. एका बाजूस सरकार किंवा राजेशाही व दुसऱ्या बाजूस भांडवलदार अशी आगळी परिस्थिती निर्माण झाली. समाजाचे संतुलन नष्ट झाले. पूर्वी जेव्हा सरकार राज्याच्या रूपात बलाढ्य होऊ लागले तेव्हा बरीच मोठी मालमत्ता असणाऱ्या सरदारांनी संतुलन साधले; जेव्हा चर्च डोईजड झाले तेव्हा अनेक सरदारांनी व व्यक्तींनी स्वतःच्या खाजगी मालमत्तेचा योग्य विनि-योग करून चर्चचे धोरण नमविले. किंबहुना यापैकीच काही सरदारांनी छोटी छोटी राष्ट्रे निर्मिली. पुढे काही व्यक्तींनी व्यापारउदीन करून या सरदारांना किंवा छोट्या राज्यकर्त्यांना नमविले. जर या व्यक्तींपाशी अंशतःही खाजगी मालमत्ता नसती तर समाजाचे काय झाले असते कोण जाणे ! इतिहासाचा अभ्यास करताना असा प्रश्न न विचारणे बरे. परंतु किती काळ समाज हुकुमशाहीखाली चिरडला गेला असता याचा विचार करता येऊ शकतो.

वरील विधान एका दुसऱ्या प्रकारेही सिद्ध करता येऊ शकते. गेल्या सातशे वर्षांचा युरोपचा इतिहास हा हक्कांचा इतिहास आहे. भाषणाचा हक्क, सभा घेण्याचा हक्क, लिहिण्याचा हक्क, करवाढीचा हक्क, आदीं साठी लढे झाले. या यशस्वी लढ्याच्या मागे जन-तेची शक्ती होती परंतु खाजगी मालमत्तेचेही त्यासाठी पाठबळ होते. नाहीपेक्षा दुर्बल जनता सर्वंकषांच्या हाताने चिरडली गेली असती. यापैकी काही हक्क काही देशात रक्तविहिन क्रांतीनेही मिळाले आहेत. जनता ही तुल्यबल ठरली व सोक्षमोक्षाने अनेक प्रश्न सुटले. काही ठिकाणी जनता ही अनेक वर्षे सतत लढली कारण तुल-नेने ती कमी शक्तीमान ठरली. इतिहासातील हा एक प्रयोगच होता. वरील सांगितलेल्या सर्व हक्कांना खाजगी मालकी हक्काचे पाठबळ होते. ज्या दिवशी हा हक्क हिरावून घेतला जाईल त्या दिवशी ही जनता निर्बल होईल. जर का हा हक्क हिरावून घेतला गेला असता तर जनता हुकुमशाहीत खितपत पडली असती. लोकशाही जर टिकवावयाची असेल तर इतर सर्व हक्कांच्या मुळाशी असणारा हा कायदेशीर हक्क अज्ञानाने गमविता कामा नये याची जाणीव जनतेस असणे अवश्य आहे. जनता स्वार्थी आहे म्हणून ती हक्क सोडणार नाही हे म्हणणे निराळे. व स्वातंत्र्य-रक्षणासाठी खाजगी मालकी हक्क ठेवणे व त्यासाठी लढा देणे हे निराळे. केवळ श्रीमंतांकडे खाजगी माल-की हक्क आहे म्हणून लढा देणे हे मालकी हक्का-विरुद्ध लढा देणे यापेक्षा निराळे आहे. तात्त्विक स्वरू-पात एकदा का सर्वांचा मालकी हक्क गेला की लोक-शाहीचा प्रयोग संपला असे मानण्यास काहीच प्रत्य-वाय नाही. काही श्रीमंतांकडील श्रीमंती कमी करता येईल. परंतु मालकी हक्क पुनः प्रस्थापित करण्यासाठी एक मोठा लढा द्यावा लागेल. त्यासाठी शास्त्रदृष्टीने इतिहासाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. खरे म्हणजे कुठलाही लढा हा जननेचा सत्तास्थानाशी लढा असतो. चर्चविरुद्ध लढा हा सत्तास्थानाशी लढा होता.

अनुक्रमणिका





मालमत्ताही व्यक्तीपासून सत्तेपाशी जेव्हा जाते तेव्हा हुकुमशाही निर्माण होते. राजेशाही, चर्च हे खाजगी मालकी हक्काचे शुचित्व मानेनासे झाले म्हणून लढे दिले गेले. इतर हक्क कमावता येतील परंतु खाजगी मालमत्तेचा हक्क गमवल्यावर लढा तरी कशाच्या जोरावर देणार ?

कार्लमार्कस् याने यासंबंधात बराच विचार करून आपला समाजवादाचा विचार मांडला. इतर समाजवाद्यांपेक्षां मार्क्सचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे त्याने मांडलेला शास्त्रपूत ऐतिहासिक वाद हा होय. त्यापैकी मला फक्त ऐतिहासिकवादाचीच इथे चिकित्सा करावयाची आहे. त्याचे मते (१) आतापर्यंतचा इतिहास हा वर्गयुद्धाचा इतिहास होय. (२) वर्ग हे 'आहेरे' व 'नाहीरे' यांचे आहेत. (३) हे वर्ग पिळवणुकीमुळे निर्माण झाले. (४) संपत्ती ही काही मूठभर व्यक्तींच्या हातात एकत्रित झाली. (५) पूर्वी संपत्ती ही समाजाच्या मालकीची होती व आताही समाजाच्या मालकीची झाली पाहिजे. (६) सर्व मानवी व्यापार अस्थिर व गतिमान असल्यामुळे सामाजिक व राजकीय संस्था बदलल्या पाहिजेत असे त्याचे मत इथे थोडक्यात सांगता येईल. आज शंभर वर्षांपासून हे मत सर्वश्रुत आहे. जगातील अर्धी अधिक लोकसंख्या साम्यवादी झाली आहे. बरेचसे लिहिले वाचले गेले आहे. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानातील बऱ्याच भागावर टीकाकारांनी लेखणी उचलली. परंतु १९१७ नंतर साम्यवादाचे स्वरुप अधिक स्पष्ट झाले. मार्क्सने इतिहासवादाचे केलेले विवेचन हे मुळातच आता तपासले गेले पाहिजे. त्यातील काही भागांत बरेचसे सत्य आहे. पण खाजगी मालमत्ता ही गेली दोन ते अडीच हजार वर्षे संस्था रूपाने अस्तित्वात आहे. वेळोवेळी अनेक लढ्यात ती अस्तित्वात होती, रसायनशास्त्रात ज्या प्रमाणे काही पदार्थ (Enzymes) हे प्रक्रियेत भाग घेऊन प्रतिक्रिया घडवून आणत असतात त्याप्रमाणे व्यक्ति व समुदाय यांचे स्वातंत्र्य अबाधित ठेवण्यात खाजगी मालमत्ता ही उपयुक्त पडली. ग्रीक काळात गुलामांना पोट भरण्याचे स्वातंत्र्य हवे होते. परंतु मालकी हक्काबाबत बरीच निराशा होती. त्यामुळे स्वातंत्र्य मिळविणे त्यांना अशक्य झाले. जगाचा इतिहास हा स्वातंत्र्याचा इतिहास आहे. हळूहळू स्वातंत्र्य मिळत गेले आहे. इकडे स्वातंत्र्य व दुसरीकडे पोटाचा प्रश्न या दुहेरी प्रश्नांतून मार्ग काढावयाचा आहे. पोटाचा प्रश्न वेळोवेळी सुटत गेला. (पोटाचा प्रश्नच नव्हता किंवा दारिद्र्यच नव्हते हे म्हणणे म्हणजे जीवनाकडे दुर्लक्ष करणे होय). माणसाचा गुणधर्म हा नैसर्गिक उदारतेचा असल्यामुळे 'दुःख जीवापाडे' हे फार काळ टिकू शकत नाही. उलट शिक्षणाने दुःखाची जाणीव करून द्यावी लागते. तेव्हा आतापर्यंतचा इतिहास हा निर्घृणपणाचा, दुःखाचा व आपत्तींचाच होय हे विधान अतिशयोक्तीचे ठरते. इतिहासात सुबत्तेचे कालखंडच्या कालखंड आहेत. वर्ग अस्तित्वात होते ते उपयुक्ततेच्या सिद्धान्तावरच. परंतु मानवी जाणीव ही तोकडी पडल्यामुळे, योग्यकाळी योग्य निर्णय न घेतल्यामुळे, व दूरदर्शित्वाच्या अभावामुळे दुःख वाढले. ही एक तात्कालीक स्वरूपाची कालमर्यादा (temporary phase) होती. लहान लहान खाजगी मालमत्ता असणाऱ्यांनी जीवनाचा डोलारा तगवून ठेवला होता. दुःख वाढत गेले, चर्च व धर्मादाय संस्था यांनी तेव्हा स्वार्थवादाला सांभाळून ठेवला. चर्च मोडले तेव्हा सरदारांचा वर्ग निर्माण झाला. इतरांजवळ मालमत्ता फार थोड्या प्रमाणात उरली. भांडवलदारांच्या वर्गाने अनियंत्रित राज्यसत्तेला शह दिला. एव्हाना बरीच मोठी मालमत्ता मिळवून काही विशिष्ट वर्गाच्या हातात ती आली. इतरांजवळ काहीही उरले नाही. परंतु दोन मार्ग उपलब्ध होते : (१) खाजगी-मालमत्तेचे पूर्णपणे उच्चाटन करणे किंवा (२) जनतेने सरकारला संयमाने व उत्क्रांति द्वारे विषमता कमी करावयास लोकशाही मार्गाने भाग पाडणे. पहिल्यापेक्षा दुसऱ्या मार्गास ऐतिहासिक परंपरा होती.

या दृष्टीतून इतिहासाचे सिंहावलोकन करीत असता खाजगी मालमत्ता ही शरीराच्या अनुपद्रवी गाठीप्रमाणे अस्तित्वात राहू शकत नाही. वरील मार्क्सच्या मताप्रमाणे उलट ती अपायकारक ठरली. गेली दोन हजार वर्षे तिची उपयुक्तता कळल्यामुळे ती टिकली व जाणीवपूर्ण असो वा नसो त्यामुळे व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला त्यामुळे चिरस्वरूपी मर्यादाही पडल्या नाहीत. या मालकी हक्काच्या संरक्षणाचे लोकांनी निरनिराळे हक्क मागितले. मुळातच जर कोणती समाजव्यवस्था अन्नाचा व राहणीचा प्रश्न संपूर्णपणे सोडवू शकत असेल

अनुक्रमणिका





तर हा हक्क सोडण्यास काहीही हरकत नाही. परंतु असे झाले नाही, होत नाही. आजही जीवन संपूर्णपणे सुखी करण्याचा ठेका घेतलेल्या सरकारला सुद्धा ते जमले नाही. उलट इतिहासाला विरुद्ध दिशेने गती मिळाली. भाषणस्वातंत्र्यादि काही हक्क आम्ही आधी मागितले. काही विचारवंतांना वाटले हे सर्व हक्क निरुपयोगी आहेत. जोपर्यंत खाजगी मालमत्ता नष्ट होणार नाही तोपर्यंत इतर हक्कांना काहीच अर्थ नाही. परंतु आता संपूर्ण मालमत्तेची मालकी सरकारच्या स्वाधीन केल्यानंतर सुद्धा पुनः आपण तेच ते हक्क मागत आहोत. याचा अर्थ साम्यवादी सरकाराची आपणास भीती बसली आहे, अशातला भाग नसून किंवा जुनाटमतवादी आहोत म्हणून नव्हे तर केवळ अशा सरकारात चिरस्थायी स्वरूपात हा दुर्गुण निर्माण होतो म्हणूनच इतिहासाचा हा धडा ध्यानात ठेवावयास हवा. **संपूर्ण मालकी हक्क नाहीसा करणे हाच जर समाजवादाचा अर्थ असेल तर लोकशाही व समाजवाद हे कधीही एकत्र नांदू शकणार नाहीत.** अशा लेखकांच्या मते समाजवाद हा लोकशाहीचा प्रगत टप्पा होय. परंतु एकदा का समाजवादी सरकार हे हुकुमशाहीत रूपांतरित होऊ लागले की जनतेजवळ अशी कोणतीही शक्ति नाही की जीमुळे सरकारचा प्रतिकार शक्य आहे. १९५० नंतरच्या काही घटनांनी ते सिद्ध केलेच आहे. लोकशाही व समाजवादी सरकारांची हुकुमशाहीत परिणती होणार नाही याची कुणीही हमी घेवू शकत नाही. व्यक्तिगत स्वार्थ, सत्तेची अभिलाषा, ही काही संपलेली नाहीत. प्रगत समाजावस्थेचे समाजवाद हे चित्र आहे असे म्हणण्यास काहीच हरकत नाही. परंतु न्याय्य सामाजिक जाणीव झालेले ते सरकार जनतेचे हक्क हिरावून घेवू शकत नाही हे म्हणणे सत्यास सोडून आहे. हे जर सर्व शक्य आहे तर मग खाजगी मालकी हक्काचे उच्चाटन कशासाठी ? खाजगी मालमत्तेचा हक्क यावर हमखास उतारा नाही का ? इतिहासातील दोषांची पुनः आवृत्ति कशाला ? मानवी आयुष्यात पुनः पुनः प्रयोग करीत बसण्यात काहीच हशील नाही. केवळ मालकी हक्क व्यक्तीकडून हिरावून घेवूनच 'अधिकांचे अधिच सुख' साधते हे म्हणणे अचूक नाही. समता व न्याय आहे त्या रूढ मार्गाने सुद्धा निर्माण करता येतो. समता निर्माण करणे म्हणजे मालकीहक्काचे उच्चाटन करणे असे नाही. उत्क्रांतीचा मार्ग हाच बरोबर होय. समता प्रस्थापित करण्याचे काम हे सरकारचे आहे. त्यापेक्षा त्याला काहीच कर्तव्ये नाहीत. ते एक समाजनियमनाचे यंत्र आहे. सत्ता व मालमत्ता एकाच हातात असल्यामुळे हुकुमशाहीची अधिक शक्यता आहे. जेव्हा जेव्हा असे झाले तेव्हा क्रांति, लढाई, महायुद्धे झाली. तेव्हा सत्तेबरोबरच मालमत्तेचेही संतुलन व्हावयास हवे हे कसे शक्य आहे ? सरकार हे करीत नाही म्हणूनच तर रूढ मार्गापेक्षा निराळा मार्ग शोधून काढावा लागला. त्याचे एकच उत्तर शक्य आहे ते म्हणजे जनतेने अधिक जागृत राहून सरकारवर ही जोखड लादावी किंवा स्वतःहून त्याचे नियंत्रण करावे.

हे एका उदाहरणाने अधिक सुलभतेने सिद्ध करता येईल. पूर्वीच्या काळी योद्धे आपल्या पाठीवर भात्यात बाण घेऊन जात. युद्धात हे बाण संपल्यानंतर त्यांचे जवळ एक 'अस्त्र' असे. परंतु अस्त्रही एकदा गेले की मग त्यांचे जवळ काहीही शिल्लक नसे. एकदा का हा खाजगी मालकीचा हक्क गेला की मग जनतेजवळ स्वतःचे सामर्थ्य म्हणून असे काहीच राहणार नाही. मालमत्ता ही एक शक्ति आहे. ती जनतेत विखरून असणे हे जनतेच्या अधिक हिताचे आहे. ती विखरलेल्या अवस्थेत (diffused) असली म्हणजे सरकारवर, भांडवलदारांवर उतारा म्हणून वापरता येईल. मालमत्तेचे प्राय: काम जनतेच्या पोटाचा प्रश्न सोडविणे हे आहे. परंतु हे काम जर इतके सोपे असते तर एखाद्या सैनिकीपद्धतीने गणिती तत्त्वावर ते सोडविले गेले असते. हायेक हा शास्त्रज्ञ म्हणतो त्याप्रमाणे जीवनाचा प्रश्न खरोखर स्वातंत्र्याचा व निवडीचा प्रश्न (essentially a question of free choice) होय. या दृष्टीने इतिहासाकडे बघावे म्हणजेच खाजगी मालमत्तेचे दुहेरी कार्य कळून येईल. औद्योगिक क्रांतीमुळे हे नैसर्गिक संतुलन बरेच बिघडले असले तरीपण खाजगी मालकी ही मध्यबिंदू म्हणून अजूनही महत्त्वाची आहे. हा शेवटचा बाण किंवा अस्त्र होय. नाहीपेक्षा पुनः गुलामगिरी नाहीशी करणे म्हणजे असहाय जनतेला चातुर्वर्णी किंवा ग्रीक संस्कृतीतील गुलामगिरी नाहीशी करण्याइतकेच कठीण होय, हे

जनतेने समजून घेतले पाहिजे. जनता ही स्वमताच्या जोरावर कुठलेही सरकार पाडू किंवा ठेवू शकते. उद्या मताच्या प्राबल्यावर जर मालकीहक्क नाहीसा केला तर त्यास कुणी आड येणार नाही. बहुजन समाज हा निष्कांचन आहे. तरी पण स्वातंत्र्याची उपेक्षा करून चालणार नाही. स्वमताचे सरकार आणून कराच्या द्वारे समता प्रस्थापित करणे अजूनही शक्य आहे. पोटाचा प्रश्न हा जसा जवळचा व निकडीचा तसाच स्वातंत्र्याचा प्रश्न हाही निकडीचा होय. जवळच्या व दूरच्या प्रश्नाचे संतुलन घडणे हे अवश्य आहे. सरकार हे जनतेचे प्रातिनिधिक स्वरूप आहे. तेव्हा त्यास जनमताची कदर करावीच लागणार. याहीपेक्षा जनमताने जर शहाणपणाने मतदान केले व जरूर तेवढी कटाक्षाने कडी नजर ठेवली तर हुकुमशाहीचा धोका टळू शकतो. आणखी एक मार्ग आहे. तो म्हणजे घटनेने अशा प्रकारची हमी देणे व सहजासहजी जनमताच्या कौलाला बळी न पडणे. इतके जर जनमत साक्षर आणि समंजस असेल तर कुठल्याही काळी क्रांतीची किंवा हुकुमशाहीची भीति नको.

वाचकांचा पत्रव्यवहार —

'प्रा. न. र. फाटक'

'नवभारता'च्या मे महिन्याच्या अंकातील श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा प्रा. न. र. फाटक यांच्यावरील लेख वाचला. अभिनन्दनपर लेखात स्तुति असावी हे स्वाभाविक असले तरी त्यामुळे "सत्याची बाजू" दुर्लक्षिली न जाण्याची खबरदारी प्रस्तुत लेखात घेतल्यासारखे वाटले नाही. उदाहरणार्थ—

(१) सत्तावनचा संग्राम हा स्वातंत्र्यसंग्राम नव्हता असे म्हणणाऱ्यांवर इंग्रजी सत्ता उलथून पाडून तिच्या जागी तत्पूर्वीची भारतीय सत्ता— मग ती "सरंजामशाही" का असेना — स्थापित करण्याचा "बंडवाल्यां"चा उद्देश नव्हता असे सिद्ध करण्याची जबाबदारी येऊन पडते. प्रा. फाटकांनी हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न देखील केलेला नाही.

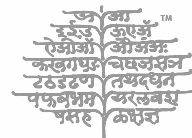
(२) लोकहितवादींनी केलेले "ब्राह्मणी" विद्येचे मूल्यमापन त्यांच्या इतर लिखाणाप्रमाणेच उथळ अज्ञानाचे द्योतक आहे. ते श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना मान्य आहे असे त्यांच्या वैदिक संस्कृतीवरील ग्रंथावरून वाटत नाही.

"लोकहितवादींनी पाश्चात्य विद्येचे आवाहन केले" यात कोणते शतकृत्य झाले ? विष्णुशास्त्री चिपळूणकर व त्यांचे "प्रतिग्रामी" आदरकर्ते यांनी गणित, विज्ञान, पाश्चात्य भाषा वगैरेचा अभ्यास करू नये असा प्रचार केला की काय ?

(३) राजवाड्यांच्या प्रतिपादनावर "सनातनी राष्ट्रवाद" असा छाप मारताना टाळकुट्या सन्तांच्या राष्ट्रघातकी विचारसरणीवर राजवाड्यांनी केलेली विदारक टीका लक्षात घेतलेली नाही. उलट मुसलमानी आक्रमणाला तोंड देण्यासाठी ज्ञानेश्वरी लिहिली गेली असे प्रा. फाटकांनी प्रतिपादले आहे. सत्यनिष्ठा वा लोकांना अप्रिय अशी मते मांडण्याचे धैर्य या गुणाचे हे उदाहरण खास नव्हे.

— डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

अनुक्रमणिका





सार-संकलन

उच्च शिक्षणविषयक संशोधन

उच्च शिक्षणविषयक एका अत्यंत उद्बोधक चर्चेचा अहवाल "युनिव्हर्सिटीज् क्वार्टर्ली" च्या मार्च १९६३ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे. त्यातील महत्त्वाच्या काही भागांचा सारांश येथे देत आहोत---

"उच्च शिक्षणाच्या आजकाल होत असलेल्या वाढीमुळे असे काही प्रश्न निर्माण झाले आहेत की जे अध्ययन व संशोधन याशिवाय सुटणे शक्य नाही; आणि अशा संशोधनास उत्तेजन देण्याची विद्यापीठांची तयारी आहे", असे लीडस् विद्यापीठाचे कुलगुरू सर चार्लस् मॉरिस् हे चर्चेस आरंभ करताना म्हणाले.

हे काहीसे आश्चर्यकारक तर खरेच. कारण विद्यापीठांचे आजचे स्वरूप शास्त्रीय नियोजित प्रयत्नांनी घडवलेले नाही. एखाद्या सजीव प्राण्याच्या वाढीप्रमाणे झालेली ती वाढ आहे. स्वतंत्र व मुक्त वातावरणातच त्यांचे कार्य होत राहिले पाहिजे. बाह्य वा अंतर्गत नियंत्रणाला देखील तेथे किमान स्थान आहे. विद्यापीठाची अजून अशीच श्रद्धा आहे. तथापि दोन महत्त्वाचे मुद्दे दुर्लक्षिता येत नाहीत. एकतर विज्ञानाच्या क्षेत्रातील उच्च शिक्षण व संशोधन ही अत्यंत खर्चाची बाब असून त्यामुळे किमान म्हटले तरी पुष्कळच नियंत्रण स्वीकारावे लागते. व दुसरे म्हणजे एखाद्या क्षेत्रात महत्त्वाचे संशोधन करण्याची शक्यता निर्माण झाली की तो प्रश्न विद्यापीठांच्या उत्तेजनाच्या वा विरोधाच्या कक्षेत राहात नाही. यामुळे उच्च शिक्षणविषयक प्रश्नांचे संशोधन आता विद्यापीठांना टाळता यावयाचे नाही.

अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत विद्यार्थ्यांसंबंधीचे संशोधन त्यांना रुचणार नाही, विरोध होईल व अनिष्ट परिणाम घडतील, अशी अनेक प्राध्यापकांची समजूत होती. विद्यार्थ्यांचाही तसाच दृष्टिकोण होता. अनेकांना कदाचित अजूनही तसेच वाटत असावे. तथापि त्यांच्या भूमिकेत आता हळूहळू फरक होत असून कित्येकांना अशा संशोधनाचे महत्त्व मान्य होऊ लागले आहे. शिकवण्याच्या पद्धतींविषयीच्या संशोधनाबद्दल प्राध्यापकांची दृष्टीही बदलत असून विरोधाची तीव्रता नाहीशी झाली आहे.

अशा संशोधनाच्या निष्कर्षाबद्दल एकमत होईल किंवा ते तात्काळ "उपयुक्त" ठरेल असा याचा अर्थ नव्हे. किंबहुना पदार्थविज्ञानासारख्या प्रस्थापित ज्ञानशाखा समाजशास्त्र वा मानसशास्त्र ही प्रगल्भ शास्त्रे आहेत हे देखील मान्य करणार नाहीत. यामुळे शिक्षणाची व ज्ञानाची वाढ यांच्या दृष्टीने अर्धवट निष्कर्ष वा त्यांचा दुरुपयोग यामुळे धोका निर्माण होण्याचा संभव आहे. तथापि संशोधनाच्या सहाय्याने प्रश्नांचे स्वरूप थोडे बहुत का होईना स्पष्ट व्हावे याकरिता सर्वांचीच आता तयारी होत आहे.

प्रत्यक्ष अध्यापन क्षेत्रातील प्राध्यापकांनी आजवर प्राथमिक वा माध्यमिक शिक्षणाकडेच लक्ष दिले आहे. विद्यापीठांची स्वायत्तता व स्वातंत्र्य ही मूल्ये असल्याने ते उच्च शिक्षणाकडे फारसे वळलेच नाहीत. तथापि आता मात्र त्यांनी तसे करण्याची व आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक, मानसशास्त्रीय, वा समाजशास्त्रीय, पद्धतींचा व तंत्रांचा उपयोग उच्च शिक्षणाचे प्रश्न हाताळण्यासाठी करण्याची गरज निर्माण झाली आहे.

मतांचा अंदाज घेऊन मूल्यांचे प्रश्न सुटतीलच असे नाही. तथापि स्वतंत्र व स्वायत्त विद्यापीठांना आपले स्वरूप व आपली स्वायत्तता टिकविण्यासाठी आपले कार्य योग्य रीतीने करता आले पाहिजे; व त्यासाठी जी माहिती आवश्यक आहे ती त्यांनी मिळवलीच पाहिजे. निदान ज्ञानाच्या वाढीआड त्यांनी येता कामा नये.

चर्चेतील पहिल्या दिवसाचा विषय अत्यंत महत्त्वाचा होता. तिचा आरंभ करताना जॉन वैझी (ऑक्सफर्ड विद्यापीठ) हे म्हणाले: शिक्षण ही एक पद्धति म्हणून मानली जाते. शिक्षणक्षेत्रातील कोणत्याही एका पातळीवर काही बदल केला की त्याचे परिणाम कमी अधिक प्रमाणात सर्वत्र अनुभवास येतात. उदा० शालेय शिक्षणक्रम एकदोन वर्षांनी वाढवण्याची कल्पना. याचे परिणाम उच्च शिक्षणावरही होणे अपरिहार्य आहे.

वैझी यांनी ऊहापोह केलेला महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे आर्थिक विकास आणि उच्च शिक्षण यांच्या संबंधाविषयीचा. शिक्षणक्रमात अधिक काळ घालविण्याची प्रवृत्ति मुख्यतः तीन कारणांतून उद्भवते : एक, राष्ट्रीय उत्पन्नातील वाढ; दोन, शिक्षणसंस्थांची सुधारणा; व





तीन, ज्या कामांसाठी शिक्षणाची गरज आहे अशा कामांचे महत्त्व वाढणे. यातील पहिले सर्वात महत्त्वाचे. दुसऱ्याच्या योगाने विविध ज्ञानशाखांतील संबंध सूचित होतात. उदा० अधिक शिक्षक हवेत यासाठी वाङ्मय विभागाची वाढ झाली की विज्ञानशाखेतील संख्याही वाढते आणि त्याचें परिणाम तंत्रविद्येच्या वा वैद्यकाच्या शिक्षणक्रमात दिसू लागतात. शिक्षण आवश्यक आहे अशा कामांची वा नोकऱ्यांची वाढही स्वाभाविकच होते. कारण राष्ट्रीय उत्पन्न वाढले की शिक्षण, शासन वा स्थापत्यकला इ० उच्च प्रतीचे कौशल्य आवश्यक असलेल्या कामांचे महत्त्व वाढू लागते. उलट शेती, कोळशाच्या खाणी, कापड, रेल्वे इ० सामान्य प्रतीच्या कौशल्याने चालणारे व्यवसाय मागे पडतात. या धंद्यात देखील अपेक्षित कौशल्याचे प्रमाण वाढते. शिक्षण सार्वत्रिक होऊ लागले की सर्वच व्यवसायात, तांत्रिकदृष्ट्या गरज असो वा नसो, शिक्षणाबद्दलच्या अपेक्षा वाढू लागतात. उदा० गृहिणींना संसारासाठी शिक्षणाची विशिष्ट मर्यादेपलीकडे गरज असेलच असे नाही, पण संसार सुखाचा व्हावा यासाठी माता-पिता या दोहोंच्या शिक्षणात शक्य तो सारखी पातळी असावीसे वाटू लागते. ही एक सामाजिक वा सांस्कृतिक प्रवृत्ती आहे. शिक्षणाचा प्रसार होऊ लागला की शिक्षकांची गरज निर्माण होते, उच्च शिक्षणाची वाढ होण्यास जबाबदार असणारा हा एक अत्यंत महत्त्वाचा घटक होय.

यानंतर पात्रता, सामाजिक स्थान व बुद्धिमत्ता याकडे वळून ते म्हणाले : समाजातील वर्गीय भेदाभेदांचे स्वरूप झपाट्याने बदलत आहे. पांढरपेशांची (व्हाईट कॉलर) संख्या वाढत असून मजुरांची संख्या झपाट्याने घटत आहे. आर्थिक परिस्थितीतील बदल व एकूण सुशिक्षितांची संख्यावाढ ही याची महत्त्वाची कारणे असावीत. यामुळे शिक्षण घेणारांची संख्या वाढणे अपरिहार्य आहे.

या वाढत्या संख्येमुळे उच्च शिक्षणासाठी आवश्यक पात्रता असणारांची संख्या वाढणे अपरिहार्य आहे. आवश्यक इच्छा, शैक्षणिक पार्श्वभूमी व पूर्वतयारी यांचा विचार केल्यास उच्च शिक्षण घेण्याची लायकी असणारांची संख्या दिवसें दिवस वाढत आहे यात शंका नाही. अशी आवश्यक 'पात्रता' (ॲबिलिटी) व बुद्धिमत्ता (आयू. क्यू.) यांच्या परस्पर संबंधाचा प्रश्न येथे साहजिकच निर्माण होतो. आजच्या बुद्धिमत्तेचे स्वरूप निरनिराळ्या सामाजिक थरातील मुलांना शिक्षणाची वा सामाजिक संधी कितपत मिळते यावरच अवलंबून असते असे दर्शविणारी आकडेवारी अधिकाधिक प्रमाणात उपलब्ध होत आहे. बुद्धिमत्तेच्या कसोट्यांचा विचार करता गरीब, अशिक्षित कुटुंबातली, अत्यंत 'गर्दी'च्या प्राथमिक शाळात जाणारी मुले, या कसोट्यांना फारशी उतरत नाहीत; उलट चांगल्या कुटुंबातली, आईबाप सुशिक्षित असलेली, मध्यम वर्गीयांच्या प्राथमिक शाळात जाणारी मुले त्यात सहज उत्तीर्ण होतात असा अनुभव आहे. एकाद्या विशिष्ट क्षणाला हे विधान खरे आहे. तथापि या मुलांच्या बाबतीतले हे विधान म्हणजे एक कालाबाधित सत्य होय असे म्हणता येणार नाही. सामाजिक व शैक्षणिक संधींचा त्यावर परिणाम होणारच. म्हणून मुलामुलींना अशी संधी मिळणे शक्य झाल्याने उच्च शिक्षणासाठी आवश्यक पात्रता असणारांची संख्या वाढणे स्वाभाविक आहे. बुद्धिमत्ता कसोटी बद्दल (आय. क्यू) कोणतीही भूमिका घेतली तरी कित्येक मुलांना शिक्षण घेण्याची पात्रता असूनही मध्येच शिक्षण सोडावे लागते हे नाकारता येणार नाही.

तात्पर्य, आर्थिक उत्पादन वाढू लागले की प्रत्यक्ष उत्पादन-कार्यासाठी लागणाऱ्या निरनिराळ्या प्रकारच्या कौशल्याची मागणी वाढते; आरोग्य, शिक्षण, गृहनिर्माण व अन्य समाजकल्याणाच्या कार्यांत वाढ होते व त्यासाठी जरूर असलेले कौशल्य व तांत्रिक तयारी यासाठी उच्च शिक्षणाची गरज वाढते; लोकांच्या मिळकतीत सुधारणा झाल्याने उच्च शिक्षणाची मागणी वाढते; आणि उच्च शिक्षणासाठी अधिकाधिक साधनसामग्री उपलब्ध होणे शक्य होते. या दृष्टीने शैक्षणिक पात्रतेपेक्षा राष्ट्रीय उत्पन्न हाच शैक्षणिक विकासाच्या दृष्टीने विचार केल्यास तूर्त तरी अधिक महत्त्वाचा घटक मानावयास पाहिजे.

दक्षिणेस डोळे

दक्षिण अमेरिका हा एक नाजूक परंतु महत्त्वाचा प्रश्न अमेरिकेपुढे उभा आहे अशी अध्यक्ष केनडी यांची खात्री झालेली आहे. क्युबातील घडामोडीनंतर हा प्रश्न जास्तच प्रामुख्याने पुढे येत असून युरोपकडे व त्या पलिकडील कम्युनिस्ट राष्ट्रांकडे वळलेली आपली नजर अमेरिकेला लॅटिन अमेरिकेवर केंद्रित

करण्याची जरूरी भासू लागली आहे. या प्रदेशात दोन प्रश्न महत्त्वाचे असून त्यातील एक म्हणजे क्युबा बद्दलची अनिश्चिती व तेथे वास्तव्य करून राहिलेले रशियन सैन्य, व दुसरा दक्षिण अमेरिकेतील निरनिराळ्या राष्ट्रात वाढणारी अशांतता.

लॅटिन अमेरिकेत सतत दिसून येणाऱ्या राजकीय अशांततेच्या मुळाशी तेथील नागरिकांचे अज्ञान व दारिद्य या दोन गोष्टी आहेत. रिओगॅन्डे एथील नागरिकांचे माणशी वार्षिक उत्पन्न ४०० डॉलर्स आहे तर अमेरिकेत ते २४५० डॉलर्स आहे! त्यातच कम्युनिस्ट राजवटीखाली असलेला व १२ ते १३ हजार रशियन सैनिकांचे अस्तित्त्वाने बऱ्याच प्रमाणात निर्भय बनलेला क्युबा म्हणजे लॅटिन अमेरिकेवर रोखलेला भालाच आहे! या सैन्यामुळे क्युबातील कॅस्ट्रोची सत्ता संपुष्टात आणण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे दोन बलाढ्य राष्ट्रातील संघर्षास आव्हान करण्यासारखे आहे.

स्वातंत्र्य, राजकीय समता, व आर्थिक उन्नति, यांचे पायावर उभी असलेली लोकशाही राजवट सुरू झाल्यास लॅटिन अमेरिकेत शांतता नांदेल असा अमेरिकेचा विश्वास असून त्याचे करिताच 'प्रगति साठी मैत्री' (Alliance for progress) ची स्थापना झालेली आहे. ग्वॅटेमाला व अर्जेंटिना या राष्ट्रातील प्रक्षोभक परिस्थिति हे या धोरणास मिळालेले आव्हान आहे.

क्युबा–

क्युबा प्रकरणात गोवल्या गेलेल्या– रशिया, अमेरिका व क्युबा– सर्वच राष्ट्रांनी परिस्थिति काबूत ठेवण्याचे ठरविलेले दिसत आहे. क्युबाचे लढाऊ विमानांनी अमेरिकन मालवाहू जहाजावर केलेल्या गोळीबाराबद्दल क्युबाने माफी मागितली व अमेरिकेने ती स्वीकारली. अमेरिकेच्या मयामी किनाऱ्यावरून व फ्लोरिडाच्या खाडीतून क्युबावर सशस्त्र हल्ला करू पाहणाऱ्यांचेवर अमेरिकेने कडक निर्बंध घातले असून किनाऱ्यावरील बंदोबस्त वाढविला आहे. ब्रिटिश अंमलाखाली असलेल्या कॅरेबिअन बेटीवरून हे लोक शस्त्रास्त्रे मिळवितात म्हणून ब्रिटिशांचे मदतीने यापैकी काही लोकांना बहायाजवळ अटक केली आहे. हे हल्ले निरुपयोगी असून रशिया त्यांचा उपयोग आपले सैन्य क्यूबात ठेवण्यास निमित्त म्हणून करीत आहे असेही अमेरिकेस वाटते. नोव्हेंबर मध्ये रशियाने आपले ५०० सैनिक क्यूबातून काढून घेतले व त्यानंतर थोड्याच महिन्यात आणखी ही ४०० रशियन सैनिक स्वगृही परत गेले. रशियाचे एकंदर २१ ते २२ हजार सैन्य क्यूबात होते असा अंदाज आहे. गेल्या महिन्यात दोन रशियन जहाजांवर अमेरिकेने हल्ला केला अशी रशियाने तक्रार केली व अशा तऱ्हेचे हल्ले होऊ न देण्याची आपण खबरदारी घेऊ, परंतु बंडखोरांनी हल्ले केल्यास रशियाने अमेरिकेला दोषी ठरवू नये, असे अमेरिकेने जाहीर केले. आपले क्रान्तिकारक लॅटिन अमेरिकेत पाठविण्याचे कॅस्ट्रोचे सत्र मात्र तापदायक होत असून रशियन सैन्याने व्यापलेला क्युबा धोक्याचा बिन्दु होऊन बसला आहे.

दारिद्र्य व अज्ञान यामुळे लॅटिन अमेरिका डाव्या गटाच्या व लष्करी अधिकाऱ्यांच्या कारवायांना बळी पडत आहे. या प्रदेशातील राजकारणात एका बाजूस सनातनी न बदलणारा उजवा गट, तर दुसरे बाजूस जहाल डावा गट असे दोन तट पडलेले दिसतात. त्यामुळे पुष्कळ वेळा कम्युनिस्ट गटाचे विरोधी गटास, म्हणजे सनातनी उजवे गटास; अमेरिकेस पाठिंबा द्यावा लागतो.

अर्जेंटायना –

अर्जेंटायनाचा मुख्य प्रश्न पेरॉंचे अनुयायांचा आहे. यांचे कामगारांत वर्चस्व असून आर्थिक मंदी व आणीबाणी यामुळे त्यांचे वजन वाढत आहे. परंतु निवडणुकीचे प्रश्नावर त्यांचे आपापसात मतभेद होत असून त्यांचे मध्ये अन्तस्थ दुफळी माजण्याचा संभव निर्माण झाला आहे. दुसरे बाजूस लष्कराचा पाठिंबा असलेला व लोकशाहीवरील आपला विश्वास जाहीर करणारा दुसरा एक राजकीय गट पण डोके वर काढीत आहे. अध्यक्ष जो मारिआ गुडो यांनी निवडणुकी लोकशाही तत्त्वाप्रमाणेच होतील असे जाहीर केले आहे. पेरॉंच्या अनुयायांना दडपून टाकण्याचा प्रयत्न केल्यास ते भूमिगत होऊन कॅस्ट्रोगटास मिळतील अशीही भीती त्यांना वाटत आहे. पेरॉं गटाचा निःपात करण्याकरिता नाविक दलाने गुडो याचे सरकार उलथून पाडण्याचा एप्रिलमध्ये प्रयत्न केला. परंतु तो फसला व अनेक बंडखोर नेते शरण आले.

ग्वॅटेमाला –

१९५७ साली निवडून आलेल्या अध्यक्ष मिगुट डिगोरास यांची कारकीर्द संपुष्टात आली आहे. हे सर-





कारे उजव्या गटाचे असून सध्याचे अध्यक्ष डिगोरास यांनी शेतीसुधारणा व प्राप्तीकर आकारण्याच्या केलेल्या योजनांमुळे ते लष्करातील व स्वत चे गोटातील लोकांमध्ये आता लोकप्रिय राहिलेले नाहीत. व्हॉन जो आरवॅलो यांचे उपस्थितिमुळे ग्वॉटेमालाच्या राजकीय वातावरणात वादळ उठले आहे. ते सरकारी नियंत्रणे धाब्यावर बसवून अवतीर्ण झाले असून स्वतःला कम्युनिस्ट विरोधी परंतु डाव्या गटाचे समजतात. ते कम्युनिस्ट पक्षाचे सभासद होते असा सरकारचा दावा आहे. अध्यक्षपदासाठी आपण निवडणूक लढविणार असल्याचे त्यांनी जाहीर केले आहे. शेतकरी व कामगार वर्गात यांना बराच पाठिंबा आहे.

आरवॅलो यांचे परत येण्याने लष्करी क्रान्तीसाठी वातावरण तयार झाले आहे असे दिसते. कारण ३१ मार्च रोजी संरक्षण मंत्री अझुरदिया यांनी सर्व सत्ता काबीज करून राज्यघटना रद्द केली व लोकसभाही बरखास्त केली. अध्यक्ष डिगोरास यांना लष्करी विमानातून सुरक्षित ठिकाणी पोचविण्यात आले. त्यांचे मते ग्वॉटेमाला व सर्वच मध्यअमेरिकेच्या दृष्टीने ही क्रान्ती फायदेशीर ठरणार आहे.

'प्रगतीसाठी मैत्री'च्या मार्गात किती व कोणत्या अडचणी आहेत याची कल्पना अर्जेंटायना व ग्वॉटेमाला या दोन देशातील परिस्थितीवरून समजून येते. ही संघटना स्वातंत्र्याचे व लोकशाहीचे वातावरण निर्माण करून आर्थिक व सामाजिक प्रगति करण्याकरिता अस्तित्वात आली आहे. या संघटनेच्या स्थापने नंतर थोड्याच अवधीत लेटिन अमेरिकेत तीन लष्करी क्रांत्या झाल्या. त्यांना अमेरिकेचा पाठिंबा होता असा तेथील लोकांचा समज झालेला आहे.

(न्यू यॉर्क टाइम्स् च्या (दि. ७ एप्रिल १९६३) साप्ताहिक आढाव्यातील एका लेखाचा थोडक्यात सारांश–)

मेंदूचे इलेक्ट्रॉनिक नियंत्रण

माणसाचा मेंदू असंख्य मज्जापेशींचा बनलेला असून त्या प्रत्येक पेशीला धाग्यासारखे एक एक शेपूट असते. ही शेपटे एकमेकात गुंतलेली असून ती शरीराच्या सर्व कोनाकोपऱ्यापर्यंत पसरलेली आहेत. त्यांचे मुख्य काम शरीराकडून मेंदूकडे व मेंदूकडून शरीराकडे क्षणार्धात संदेश पोचविणे हे होय. हे दोन धागे जेथे एकमेकास मिळतात त्या ठिकाणी या संदेशाचे वर्गीकरण करण्यात येऊन त्यातील निरुपयोगी माहिती गाळण्याचे काम पण होत असते. म्हणून यांना निर्णायक बिंदू (decision points) असेही म्हणतात. या पेशीचे काम माणूस जिवंत असेपर्यंत अव्याहत चालू असते. प्रौढ माणसाचा मेंदू साधारणपणे २० वॅट्सच्या विद्युत् शक्तीने काम करीत असतो. ही शक्ति ग्लुकोज व ऑक्सिजन या पदार्थातून मज्जापेशीत निर्माण होत असते. ज्या प्रमाणात प्रक्षोभण (stimulus) जास्त कमी असेल त्या प्रमाणात ही शक्ति निर्माण होत असते. मेंदूमध्ये सर्व तऱ्हेचे ज्ञान एकत्रित करून, त्याचे वर्गीकरण करून साठविले जाते व हा साठा म्हणजेच जाणीवेच्या पातळीवर जगत असलेले आपले जीवन होय.

प्राण्यांचे वर्तणुकीचा अभ्यास करण्यास उपयुक्त अशी, अनेक यन्त्रे इलेक्ट्रॉनिक तज्ज्ञांनी तयार केली आहेत. काही प्रकारच्या मानसिक रोगांवर, विशेषतः अत्यंत गंभीर स्वरूपाच्या उदासीनतेवर, १०० ते २०० व्होल्टस्च्या ए. सी. विद्युतप्रवाहाने डोक्यास धक्का दिल्यास (electro shock) या रोगातून बऱ्याच जणांची मुक्तता करता येते. इलेक्ट्रो-एनकिफॅलोग्राम (E. E. G.) च्या सहाय्याने माणसाच्या मेंदूच्या कार्याचा ग्राफ काढता येतो. याकरिता सूक्ष्मसंवेदनांची नोंद करणारे यन्त्र व त्या संवेदना मोठ्या करणाऱ्या रेडिओच्या नळ्या डोक्याला लावाव्या लागतात. या ग्राफवरून अनेक तऱ्हेच्या मेंदूच्या विकारांची चिकित्सा करणे सोपे जाते. परंतु या सर्वांपेक्षा इलेक्ट्रिकल स्टिम्युलेशन ऑफ ब्रेन (E. S. B.) हा शोध महत्त्वाचा व क्रान्तिकारक आहे. या करिता आपल्याला पाहिजे असेल त्या मेंदूचे भागात विद्युत् वाहक कांडी खोचावयाची, त्यात विद्युत् प्रवाह सुरू करावयाचा, व प्राण्याची मजा पहावयाची. माणसावर किंवा इतर कोणत्याही प्राण्यावर हा प्रयोग करता येतो. त्या करिता डोक्याला गिरमिटाने भोक पाडून त्यात एक पोकळ नळी बसवावयाची. त्यातून दोन तारा जोडलेला इलेक्ट्रोड आत सोडावयाचा; या तारा एका सॉकेटमध्ये बसवावयाच्या व तो सॉकेट डोक्यावर पक्का करायचा. या सॉकेटमध्ये सोडलेला विद्युत प्रवाह मज्जापेशी पर्यंत सहज पोचतो. हे तंत्र इतके परिणत झालेले आहे की एका इंचाच्या एक दशलक्षांश आकाराचा

मायक्रो इलेक्ट्रॉड मज्जापेशीत घालता येतो. असे करताना त्या व्यक्तीला काहीही त्रास होत नाही. सध्या वापरात असलेले सॉकेट्स शिसपेन्सिल एवढे असून त्यातून सहा तारांचे इलेक्ट्रॉड्स् मेंदूत सोडता येतात. सॉकेट बसविलेले प्राणी इकडे तिकडे फिरण्यास किंवा रोजचे व्यवहार करण्यास मुक्त असतात. त्यांना एक ट्रॅन्झिस्टर-टाइम्ड-स्टिम्युलेटर बसविलेली कॉलर वापरावी लागते एवढेच. या सॉकेटमध्ये रेडिओ ब्रॉडकॉस्ट सिग्नल्स वेचण्याची शक्ति असून प्रयोग करणाराला लांबून या प्राण्यावर ताबा ठेवता येतो.

उंदीर, मांजरे, कुत्रे, माकडे यासारख्या अनेक प्राण्यांवर विद्युत्प्रवाह प्रक्षोभनाचे (E. S. B.) प्रयोग करण्यात आले आहेत व त्यांचे वर्तणुकीत पाहिजे तसे बदल करणे विद्युत्प्रवाहात बदल करून शक्य झालेले आहे. अत्यन्त प्रेमाने वागणाऱ्या मांजरांना भांडायला लावता येते. पुढारी म्हणून वर्चस्व गाजविणाऱ्या बलाढ्य माकडास गोगलगाईप्रमाणे मऊ बनविता येते, तर उंदराला एकसारख्या सुखसंवेदनात रममाण करता येते. मेंदूत असलेली सुख, दुःख, वाचा, स्मरण, प्रेम, द्वेष अशी अनेक केन्द्रे उत्तेजित करता येतात. या प्राण्यांना खेळण्याप्रमाणे खेळविता येते. कोणत्याही प्रकारच्या शारीरिक हालचाली करवून घेता येतात. प्राण्यांची इच्छाशक्ति बारीक प्रक्षोभणाने पूर्णपणे नाहीशी होत नाही. परंतु विद्युत् प्रवाहाचा जोर वाढविल्यास ती पूर्णपणे नाहीशी होते. काही संशोधकांनी मेंदूच्या गाभ्यापर्यंत पोचण्याचा प्रयत्न केला आहे व त्यात त्यांना यश आले आहे. नाजूक किंवा भयंकर उग्र अशा भावनांची मेंदूतही केंद्रे त्यांना सापडली आहेत. विशेष म्हणजे प्रयोग थांबला की प्राणी पुन्हा पूर्ववत् वागू लागतो. कायम स्वरूपाचा परिणाम झालेला मात्र दृष्टोत्पत्तीस आलेला नाही.

या प्रयोगातून काही भयंकर निष्कर्ष काढता येतात. काही महिन्यांचे लहान मुलांचे डोक्यास जर असे सॉकेटस् बसवून त्यांना वाढविले तर थोड्या खर्चात उत्कृष्ट यान्त्रिक मानव तयार करता येतील व त्यांचेकडून पाहिजे ती कामे करून घेता येतील. ट्रान्झिस्टर-टाइम्ड-स्टिम्युलेटर लहान पिनच्या आकाराचा बनवून निरनिराळ्या माणसांना वापरता येतील व एखादा अचाट सामर्थ्याचा माणूस निरनिराळ्या तऱ्हेचे सॉकेटस् बसविलेली वेगवेगळ्या दर्ज्याची माणसे निर्माण करून त्यांचेकडून आपल्याला पाहिजे ते करून घेईल. हे अजून कल्पनासृष्टीतील सत्य असले तरी ते केव्हाही सत्यसृष्टीत आणता येईल याबद्दल वाद नाही. (' लाईफ् ' मासिकाच्या दि. ८ एप्रिल १९६३ च्या अंकांतील माहितीचा हा थोडक्यात गोषवारा आहे.)

मूलभूत मानवी हक्कांवर पूर्व जर्मनीत गदा :

राष्ट्रसंघाच्या मूलभूत हक्क कमिशनकडे सोव्हिएट हद्दीतील जर्मनीत मूलभूत हक्कांची पायमल्ली होत आहे अशी तक्रार एक वर्षाचे आत दुसऱ्यांदा नोंदावी लागली. म्हणजेच तेथील अधिकारी माणसाच्या प्रतिष्ठेची पर्वा करीत नाहीत हे उघड आहे. ' अविभाज्य जर्मनी ' या संस्थेचे अध्यक्ष डॉ. श्रुट्झ यांनी कमिशनच्या जिनिव्हा येथील बैठकीचे वेळी दुसरी तक्रार नोंदविली आहे.

या तक्रारीवरून १९४५ ते १९६३ च्या काळात पूर्व जर्मनीत १५८ लोकांना मृत्यूची, ४३९ लोकांना जन्मठेपेची, व २४८०० लोकांना २० किंवा त्याहून अधिक वर्षे तुरुंगाची अशा शिक्षा ठोठावण्यात आल्या आहेत ! याच काळात राजकीय गुन्ह्या बद्दल २१९६० लोकांना अटक करण्यात आली असून सुमारे ४६८०० पुरुष, बायका व मुले यांना आपल्या राजकीय मताबद्दल, ध्येयाबद्दल किंवा श्रद्धेबद्दल या नाही त्या मार्गाने जीवितास किंवा स्वातंत्र्यास मुकावे लागले आहे. या मितीला पूर्व जर्मनीत ९२ हजार राजकीय कैदी निरनिराळ्या तुरुंगात किंवा कँप्समध्ये शिक्षा भोगीत आहेत !

डॉ. श्रुट्झ यांनी पूर्व जर्मनीच्या जनतेच्या वतीने ही तक्रार केली आहे. कारण या जनतेला आपले मत प्रदर्शित करणे अशक्य आहे. मानवी हक्काची पायमल्ली होत आहे याचा बर्लिन भिंत एवढाच पुरावा नसून १३८१ किलोमिटरच्या सर्व सीमारेषेवर अनेक अडचणी पूर्वजर्मन सरकारने उभ्या करून ठेवल्या आहेत. त्यात दोन पौंड वजनाने सुद्धा स्फोट होऊ शकतील अशा माइन्स, लहान मोठे ट्रेन्चेस, भिंती, तारांची कुंपणे, गजर घंटा वगैरे अनेक प्रकारची माणसाचे हालचालीवर निर्बंध घालणारी साधने आहेत. यावरून पूर्वजर्मन माणसाचे स्वातंत्र्य संपूर्णपणे हिरावून घेतले आहे हे उघड होते.

[जर्मन न्यूज, एप्रिल २७, १९६३]

अनुक्रमणिका





वाचकांचा पत्रव्यवहार —

महाराष्ट्र व दिल्ली

या विषयावरील लेखात महाराष्ट्रेतिहासाचे एक प्रख्यात विद्वान् डॉ. वि. गो. दिघे यांना जे आक्षेपार्ह भाग वाटले त्यातले तीन चार निवडून जो उपदेशपर लेखनप्रपंच केला, त्या बद्दल थोडी विचारपूस करणे अवश्य आहे. मराठेशाहीचे धोरण अठराव्या शतकात दिल्लीच्या बादशाहीला न दुखविण्याचे होते, एवढेच मूळ लेखाचे सूत्र असल्याने ते ध्यानात ठेवल्यास डॉ. दिघे यांच्या आक्षेपाला जागा राहात नाही, मराठे व मराठेशाही याविषयी कोणी बरे लिहिल्यास ते त्यांना रुचत नसावे, असा त्यांच्या आक्षेपावरून संशय व्यक्त करावासा वाटतो. ते प. वा. जदुनाथ सरकार व तत्समांच्या तालमीतले आहेत; साहजीकच त्यांच्या विचारात 'जदुनाथी' ठसा उमटला आहे.

दिल्ली संभाळण्याच्या मराठेशाही धोरणाचा धावता वृत्तान्त देताना आज संरक्षणमंत्री ना. यशवंतराव चव्हाण हे एक मराठे आहेत व पूर्वी भारत—चीनच्या सरहद्दीवर एक मराठा सेनापति होता या घटनांचा मराठा या नात्याने स्वाभाविकपणे उल्लेख केला, तो मनावर घेऊन सेनापती बद्दल 'अंदरकी बात' (अशा बाता दिल्लीवासी यांनाच कळणे संभवनीय आहे) माहीत असल्याप्रमाणे डॉ. नी शिंतोडे उडविले आहेत व ना. चव्हाणांवर शिंतोडे (किंवा फुले) उडविण्याची वेळ अजून दूर आहे असे डॉ. दिघ्यांनी सुचविले आहे. ना. यशवंतरावांची नेमणूक ते एक कर्तबगार व संघटनाकुशल पुरुष म्हणून झाली, मराठा म्हणून नव्हे, हे खरे मानले तरी भारताच्या अनेक राज्यांच्या मुख्य मंत्र्यांना डावलून ना. चव्हाण हे त्या जागेला योग्य ठरावे, या वस्तुस्थितीला जे मोल आहे त्याकडे लक्ष देऊन त्यांचा उल्लेख केला होता. पण ते मराठा आहेत हे विसरता येण्यासारखे नाही, निदान ज्याला महाराष्ट्राचा अभिमान असेल तो ना. चव्हाणांच्या नेमणुकीकडे अगदी अनास्थेने पहाणार नाही. या संदर्भात जशी इतर भाषावार राज्ये अस्तित्वात आली तसेच महाराष्ट्र राज्य जन्मले, अशा सरळ साध्या खुलाशाने डॉ. दिघे यांनी महाराष्ट्र राज्याची निर्मिति विल्हेस लावली आहे. जणू काय त्यासाठी निकराचा झगडा महाराष्ट्राला करावा लागलाच नाही. असे त्यांनी भासविले आहे. महाराष्ट्र राज्याच्या जन्माचा इतिहास चार सहा वर्षांचा आहे. शेकडो वर्षांइतका जुना नसताही त्यावर डॉ. दिघ्यांनी केलेली मखलाशी त्यांच्या इतिहासज्ञतेला खचीत शोभणारी नाही.

चिनी प्रवाशाने केलेले वर्णन १२०० वर्षांपूर्वीचे. त्याचा विसाव्या शतकात उपयोग करणे अनुचित असा त्यांचा यासंबंधी आक्षेप असून बंगाली, मराठे, तेलंगी वगैरे आजची जाणीव मूळच्या लेखात दर्शवून इतिहासाचा विपर्यास केला असा त्यांचा निष्कर्ष आहे. मराठे किंवा दाक्षिणात्य जे उत्तरभारतीयांशी लढायला ठाकले ते आपले राज्य राखण्यासाठी. ह्या उल्लेखाने मराठ्यांच्या लढाऊपणाची जिद्द वाचकांना पटवायची होती. मराठे, बंगाली, प्रभृतींची जाणीव त्या उल्लेखात आणलेली नाही. या बाबतीत डॉ. दिघ्यांनी इतिहासाला मान्य काय व अमान्य काय या विषयी जो बोध केला आहे, त्याची गरज नव्हती. पण त्यांनीच पुढील वाक्यात महाराष्ट्र कर्नाटक या प्रादेशिक भेदाची वाच्यता करावी याचे आश्चर्य वाटते. सवड असती तर ज्या चिनी प्रवाशाची विधाने ते इतिहासाच्या कक्षेबाहेर ढकलतात त्या प्रवाशाची आक्षिप्त वाक्ये चांगल्या इतिहासपंडितांनी आधारास घेतल्याचे दाखवून दिले असते. यात डॉक्टारांनी त्या प्रवाशाला दक्षिणेकडील भाषा येत नव्हती, असे म्हटले आहे. लढाऊपणाच्या परीक्षेसाठी लढणाराची भाषा माहीत असावी लागते हा एक नवा सिद्धान्त आहे. हा प्रवासी हर्षवर्धनकाळाच्या इतिहासाला जर विश्वसनीय वाटतो तर मराठ्यांच्या संबंधात उपेक्षणीय का ठरावा हे एक कोडेच आहे.

शाहूचा मोगलबादशहाशी मांडलिक या नात्याचा करार होता. कराराचे स्वरूप कसेही असले तरी व्यवहार शाहू स्वतंत्र असल्याबद्दल खात्री पटवितो. ज्याचा मांडलिक त्याचें गुजरात माळवा वगैरे सुभे मांडलिकाच्या सरदारांनी काबीज करण्यासाठी झटावे आणि मांडलिकांची त्याला संमति असावी, हा मांडलिक सम्राटाचा संबंध नवा आहे. करार लिहिणारी लेखणी आणि राज्याचा नकाशा बदलून टाकणारी तरवार यातील भेद ध्यानात ठेवून कागदी करार व त्याबद्दलची भावना याची शहानिशा केली पाहिजे. डॉ. दिघ्यांच्या मतानुसार शाहू मांडलिक असेल तर दिल्ली संभाळण्याच्या कल्पनेला दुजोराच मिळणारा आहे. शाहूच्या मांडलिकत्वाचा मूळ लेखाच्या विवेचनाशी मुळीच संबंध नाही.

दिल्लीस नवे राज्य स्थापन होऊ नये असे विचार बाजीरावाच्या पत्रांतून नादिरशहाच्या दिल्लीवर आलेल्या धाडीच्या संदर्भात प्रगटले आहेत. ते अंधुक आहेत, असे डॉ. दिघ्यांना वाटते. ते अंधुक असले तरी ते आहेत याबद्दल डॉ. दिघ्यांना संशय नाही. ते एकट्या बाजीरावाच्या मनात यावे आणि इतर राजेरजवाड्यांनी दिल्लीच्या बादशाहीचे धिंडवडे ऐकून आपल्या जागी स्वस्थ राहावे याला जो ऐतिहासिकदृष्ट्या अर्थ आहे तोच मूळ लेखात विशद केला होता. बाजीरावाने तापी ओलांडली नाही हे जसे खरे तसेच नादिरशहाने स्वदेशाचा मार्ग धरला हेही खरे आहे. नादिरशहा दिल्लीच्या दक्षिणेकडे वळेल अशी तेव्हां बोलवा होती, ती कितपत खरी, आपल्या साहाय्याला कोणकोण येतात, अशा प्रश्नांचा विचार करीत बाजीराव तापी काठी थांबला असावा, हा तर्क आहे. नादिरशहा परत निघाल्यावर बाजीरावाला त्याच्यामागे धावत जाण्याची गरज नव्हती. त्यानेच दिल्लीची बादशाही कायम ठेवून बाजीरावाला ज्याची काळजी वाटत होती त्या नव्या राज्यस्थापनेच्या संकटाचा परिहार केला होता.

अब्दालीच्या दिल्लीपर्यंत पोचलेल्या स्वाऱ्या दोनच आहेत. एक १७५७ ची व दुसरी १७५९ ची. पहिल्या स्वारीशी अंताजी माणकेश्वराने सामना दिला आणि दुसऱ्या स्वारीचा शेवट पानपतावर झाला. १७५७ च्या स्वारीत अब्दालीने दिल्लीपर्यंत स्थापलेले वर्चस्व मराठ्यांनी अटकेपर्यंत झाडून काढले, हे प्रसिद्ध आहे. दुसऱ्या स्वारीत पानपतावर विजय मिळवूनही अब्दालीने आपले राज्य दिल्लीस रुजविले नाही. दिल्लीच्या बादशाहीची जी व्यवस्था भाऊसाहेबांनी पानपतापूर्वी ठरविली तिला अब्दालीने मान्यता दिली हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. भाऊसाहेबांच्या पत्रातून दिल्लीच्या रक्षणाची भाषा पुष्कळदा आलेली आहे. त्या भाषेचा उगम बाजीरावाच्या विचारात दिसेल. पुढे बादशहाला ताब्यात घेऊन दिल्लीपर्यंत ब्रिटिशांच्या सत्तेचे पाय महादजीने पसरू दिले नाहीत याच्यामागे भाऊसाहेबांच्याच हेतूचे प्रतिबिंब आहे. बादशहाचे डोळे फोडून त्याचे जडजवाहीर लुटून पळालेल्या गुलाम कादरला महादजीने पकडले व प्राणान्ताची शिक्षा भोगावयास लावले, हे बादशहाच्या रक्षणाचेच उदाहरण ठरते. मराठे लुटारू असा आरोप आपल्या लेखात पुनःपुन: पुकारणारे डॉ. दिघे मराठ्यांनी केव्हाही दिल्ली लुटली नाही, हे का विसरतात हे कळत नाही. मराठ्यांना दिल्लीची लूट करणे अशक्य नव्हते. भाऊने दिल्लीच्या तक्तावरील चांदीचा पत्रा आटवल्याची कथा डॉ. दिघ्यांना येथे हटकून आठवेल, त्या पत्र्याचा बराच भाग गाजीउद्दीनाने आधीच कापला होता हे आता उघडकीस आलेले आहे. दिल्लीची लूट जी केली ती मुसलमानांनीच केली.

मोगलाईच्या छळातून सुटण्याकरिता शेजारच्या प्रदेशातील हिंदु मराठ्यांना बोलावीत असल्याचे प्रसिद्ध म्हणून छत्रसालाचे उदाहरण दिले. बाजीरावाने त्याची सुटका केली. पुढे छत्रसालाच्या मागून त्याचे मुलगे आपसात किंवा मराठ्यांशी लढले याचा छत्रसालाने मराठ्यांना बोलावले या वस्तुस्थितीशी संबंध काय ? छत्रसालाच्या सारखी गुजरात माळव्यातील हिंदूंनी मराठ्यांना पाचारल्याचे




पुरावे आहेत, पण ते अप्रसिद्ध म्हणून टाळले. मराठ्यांचे इतर प्रदेशातील हिंदु मित्र होते, ही दंतकथा डॉक्टरांच्या कल्पनेतली आहे. मूळ लेखातली नाही. रजपूत, जाट यांचा जर आपसात सलोखा नव्हता तर ते मराठ्यांचे मित्र होते, असे मानण्याचा असमंजसपणा कोण पत्करील ?

डॉ. दिघ्यांच्या आक्षेपात आणखी सोलून पाहाण्यासारखे जे अंश आहेत त्याकडे वळल्यास फार विस्तार होईल; ते मूळ लेखाच्या मर्यादेबाहेरचे आहेत. आता मराठ्यांवरील लुटारूपणाचा दुरारोप तपासून हे लांबत चाललेले प्रकरण आवरणे इष्ट वाटते. मराठ्यांवर लुटालुटीचा प्रसंग लादला जात होता. आपल्या वर्चस्वाचे चिन्ह म्हणून मराठे जी खंडणी ठरवीत ती वेळेवर न भरली गेल्यामुळे मराठ्यांना वारंवार अशा खंडणी चुकविणाऱ्या राजेरजवाड्यांशी रक्तपाताचे झगडे करावे लागत होते. आपसातल्या भाऊबंदकीत मराठ्यांना मदतीस बोलवायचे व त्याकरिता कबूल केलेला फौजेचा खर्च द्यावयाचा नाही, असे प्रकार राजस्थानात घडत होते. खंडणी किंवा फौजखर्च वसूल करण्याला जर लूट म्हणावयाचे असेल तर म्हणावे. मराठे लुटारू हा दुरारोप इंग्रज इतिहासकारांनी पसरविला व त्याची री ओढण्याची वृत्ति अजून दिसते, असे डॉ. दिघ्यांच्या लेखावरून स्पष्ट होत आहे.

मराठे लुटारू नव्हते, पण डॉक्टरांच्या संतोपासाठी तसे मानले तरी मुसलमान, रजपूत, जाट, यांच्याहून मराठ्यांचे वर्तन वेगळे होते, असे म्हणता येत नाही. फार कशाला जे इंग्रज मराठ्यांना लुटारू लेखीत आले, त्या इंग्रजांनी १८५७ साली दिल्ली, लखनौ, विठूर या शहरांची केलेली लूट डॉ. दिघ्यांनी नजरेखाली घालावी. अगदी ताजे उदाहरण जर्मनीतील नाझींच्या स्वाऱ्यांचे आहे आक्रमणकाळात लूट केली नाही, अशा आक्रमकाचे उदाहरण मुद्दाम शोधूनही सापडणार नाही. लूट हे जर आक्रमणाचे अपरिहार्य अंग आहे तर त्यासाठी एकट्या मराठ्यांना बदनाम करण्याची गरज नाही. तरीसुद्धा वादासाठी गृहीत केलेल्या मराठ्यांच्या लुटालुटीत मुसलमानांचा बायका पळविण्यासारखा किंवा कत्तली उडविण्यासारखा भीषण क्रूरपणा नव्हता, हे कबूल करावे लागेल. ईश्वरसिंगाने विष खाऊन जीव दिला याला मराठ्यांनी काय करावे ? बंगालच्या महाराष्ट्र पुराणातील हाहाकार अशाच मासल्याचा आहे. तो कितपत विश्वसनीय याची चर्चा सध्या सोडून देणे बरे.

महादजीने रजपुतांचे सामर्थ्य खची केले, या प्रवादात काहीच अर्थ नाही. मराठ्यांचे वर्चस्व खची करण्यासाठी सरसावलेल्या रजपुतांची खुमखुम महादजीने जिरविली; या वस्तुस्थितीची विकृति डॉ. दिघ्यांच्या विचारसरणीने आत्मसात् केली, असे त्यांच्या महादजीविषयक आक्षेपाचे तात्पर्य निघू शकते.

मराठ्यांना ध्येयवाद नव्हता, मराठ्यांनी दिल्ली संभाळली नाही; या आक्षेपात नवे असे काहीच नाही. मराठ्यांनी दिल्ली संभाळली हे उघडे सत्य आहे. मराठ्यांना काशी, प्रयाग, गया वगैरे तीर्थे आपल्या हाती असावी ही आकांक्षा बाळाजी बाजीरावाच्या अनेक पत्रातून आढळते. दिल्ली व तीर्थे यांच्या बाबतीतल्या वारंवार प्रगटणाऱ्या आकांक्षेला ध्येय मानावयाचे नसेल तर मानू नये. तथापि दुसरा काही शब्द लावला तरी तो ध्येयाचाच वाचक ठरेल.

"मराठ्यांना राज्याची घडी बसविता आली नाही, आपसात झगडले आणि स्वातंत्र्य गमावले" हा आक्षेप मागील आक्षेपासारखाच तऱ्हेवाईक आहे. ज्यांची राज्ये गेली त्यांना राज्याची घडी बसविता आली नाही, असे समजावयाचे असेल तर इंग्रजांनी हिंदुस्थानातील राज्य गमावले म्हणून त्यांनाही राज्याची घडी बसविता आली नाही, असे म्हणावे लागेल. राज्याची घडी बसविता आली नसती तर इंदूर, ग्वालेर, धार, कोल्हापूर वगैरे राज्ये कसल्या आधारावर शिल्लक राहिली व आज गेली ती आपसातील झगड्याने गेली की काय या प्रश्नांचे उत्तर डॉ. दिघ्यांना द्यावे लागेल.

प्रस्तुत खुलासा संकीर्ण स्वरूपाचा असल्याबद्दल लेखकाला जाणीव आहे, परंतु हा दोष डॉ. दिघ्यांनी आक्षेपासाठी स्वीकारलेल्या धोरणामुळे उत्पन्न झालेला आहे, हे येथे नमूद करणे अवश्य आहे.

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

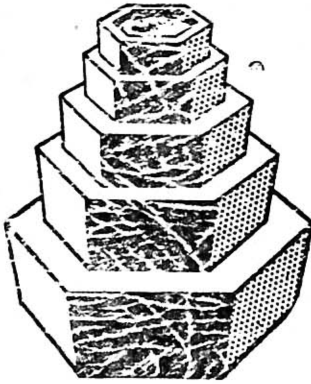

नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



योग्य मेट्रिक परिमाणांत खरेदीविक्री करा

बहुधा जुन्या वजनांचें मेट्रीक वजनामध्यें सरळ रुपांतर करून वस्तु मागितल्या जातात. उदाहरणार्थ पावशेराकरितां २३३ ग्राम मागितले जातात, तसेंच १ रत्तलाकरितां ४५४ ग्राम मागितले जातात. अशा तऱ्हेनें वस्तु मागणें हें दशमान पद्धतीच्या तत्त्वानुसार नाहीं. शिवाय यामुळें जुन्या पद्धतीप्रमाणेंच आपणांस किचकट हिशोब करावा लागतो, परंतु दशमान पद्धतीचा एक मुख्य हेतु अशा तऱ्हेची क्लिष्ट आंकडेमोड दूर करणें हा आहे.

वरील उदाहरणांत वस्तु मागण्याची योग्य पद्धत म्हणजे २०० ग्राम, ३०० ग्राम, ४०० ग्राम अगर ५०० ग्राम मागणें



योग्य रीतीनें
मेट्रिक पद्धतीचा
अवलंब करा

पूर्वी या मापानें घेत असाल	तर आतां मागा
१ औंस (= २८ ग्राम)	... ३० ग्राम
१ पौंड (= ४५४ ग्राम)	... ५०० ग्राम
२ पौंड (= ९०७ ग्राम)	१ किलोग्राम (१००० ग्राम)
७ पौंड (= ३ १७ किलोग्राम)	३ किलोग्राम
१४ पौंड वा स्टोन (= ६.३५ किलोग्राम) ...	५ किलोग्राम
२८ पौंड (= १२.७० किलोग्राम)	१० किलोग्राम
५६ पौंड (= २५ ४० किलोग्राम)	२० किलोग्राम
१२२ पौंड वा हंड्रेडवेट (= ५१ किलोग्राम) ...	५० किलोग्राम
१ टन (= १०१६ किलोग्राम)	१००० किलोग्राम
१ तोळा (= ११.६६ ग्राम)	१० ग्राम
१/१६ शेर वा छटाक (= ५८ ग्राम)	५० ग्राम
१/४ शेर वा पाव (= २३३ ग्राम)	२०० ग्राम
१/२ शेर (= ४६७ ग्राम)	५०० ग्राम
१ शेर (= ९३३ ग्राम)	१ किलोग्राम (१००० ग्राम)
२.१/२ शेर (= २ ३३ किलोग्राम)	२ किलोग्राम
५ शेर (= ४.६६ किलोग्राम)	५ किलोग्राम
१० शेर (= ९.३३ किलोग्राम)	१० किलोग्राम
२० शेर (= १८.६६ किलोग्राम)	२० किलोग्राम
१ मण (= ३७ किलोग्राम)	४० किलोग्राम
२.१/२ मण (= ९३ किलोग्राम) ...	१ क्विंटल (१०० किलोग्राम)

प्रसिद्धि संचालक, महाराष्ट्र सरकार, मुंबई